



# أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي

التعليم والأخلاق والاجتهاد  
الفقهي في الأزهر

آريا نكيسا

ترجمة أسامة عباس



أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي  
التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر

آريا نكيسا



## **أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي**

التعليم والأخلاق والاجتهاد

الفقهي في الأزهر

## وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بأفائه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهاً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «وقف نهوض لدراسات التنمية» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيق الشرعية بدولة الكويت، حيث لفتير اسم «نهوض» للتعبير عن الفرض والنور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانتعاش من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسمى وقف «نهوض» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بنفعه إلى أفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أنوت عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأمين مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

● إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.

● تمويل برامج وكراسي أكاديمية.

● نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.

● إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.

● إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع

الإلكتروني للوقف: [www.nohoudh.org](http://www.nohoudh.org)

# أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي

التعليم والأخلاق والاجتهاد  
الفقهي في الأزهر

آريا نكيسا

ترجمة: أسامة عباس



الكتاب: أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي (التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر)

المؤلف: آريا نكيسا

المترجم: أسامة عباس

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث

الطبعة: الأولى ٢٠٢١ بيروت - لبنان

الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نهوض للدراسات والبحوث

© حقوق الطبع والنشر محفوظة

مركز نهوض للدراسات والبحوث

الكريت - لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

نكيسا، آريا.

أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي (التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر). / تأليف: آريا

نكيسا، ترجمة: أسامة عباس.

(٥١٢) ص، ١٧×٢٤ سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 036 - 5

١. أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي. ٢. الأزهر. ٣. الفقه. ٤. الاجتهاد. ٥. الأنثروبولوجيا. أ.

عباس، أسامة (مترجم). ب. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية المأفون بها من الناشر للكتاب:

**The Anthropology of Islamic Law: Education, Ethics, and Legal  
Interpretation at Egypt's Al-Azhar**

**Aria Nakissa**

Copyright © Oxford University Press, 2019

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «مركز نهوض للدراسات والبحوث» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية  
متمثلة في «مجموعة نهوض للدراسات والتنمية» التي تأسست في الكريت عام ١٩٩٦ م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته،  
والإسهام في إحداث تغيير توعوي في الساحة الثقافية والعلمية.

## الفهرس

الموضوع	الصفحة
تقديم مركز نهوض للدرامات والبحوث .....	٩
المقدمة .....	١٧
التوجه النظري والمنهجية .....	١٧
١- التوجه النظري .....	٢٣
٢- نظرية الهرمنيوطيقا ونظرية الممارسة والإثنوغرافيا .....	٢٩
٣- ملاحظات منهجية .....	٣٨
٤- الهيكل العام للكتاب .....	٤٦
<b>القسم الأول: النظرية والإثنوغرافيا والتاريخ</b>	
<b>الفصل الأول: نظرية الهرمنيوطيقا ونظرية الممارسة في دراسة التقاليد</b>	
<b>الثقافية والقانونية والدينية .....</b>	
١- العلامات ونظرية الهرمنيوطيقا .....	٥١
٢- غيرتز والعلامات والتحليل الأنثروبولوجي للدين .....	٥٢
٣- الخروج عن تحليل غيرتز للعلامات في الثقافة والدين .....	٥٨
٤- انتقادات طلال أسد لغيرتز وتبعاتها على أنثروبولوجيا الدين/الإسلام .....	٦٢
٥- العلم بأحكام الشريعة بوصفه علما بالصقات النفسية .....	٧٣
٦- التحليل الهرمنيوطيقي ونقل العلم بأحكام الشريعة .....	٧٧
٧- الطابع الشمولي للتحليل الثقافي الهرمنيوطيقي .....	٨٢
٨- النسبية في التحليل الثقافي الهرمنيوطيقي .....	٩٤
٩- تحليل الأحكام والقواعد في نظرية الهرمنيوطيقا مقارنةً بنظرية	٩٩
الممارسة .....	١٠٢
١٠- تحصيل العلم بعقل آخر من طريق الممارسة .....	١١٥

الموضوع	الصفحة
---------	--------

١١- اكتساب العلم بالأحكام عن طريق التصوف والمشاهدة والممارسة	١١٨
١٢- الخاتمة	١٢٢
<b>الفصل الثاني: التعليم الديني العالي في عصر الحقيقة</b>	١٢٣
١- التعليم الديني في مصر في حقبة ما قبل العصر الحديث	١٢٣
٢- تحديث التعليم	١٢٧
٣- مخاوف الحكومات من التزعة الإسلامية	١٤١
٤- الأزهر في الوقت الحاضر	١٤٣
٥- الجامع الأزهر في الوقت الحاضر	١٤٧
٦- دار العلوم في الوقت الحاضر	١٥٠
٧- الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعلماء الدين	١٥٣
٨- تفاوت علماء الدين في المكانة والرتبة	١٦٠

### القسم الثاني: التعليم الإسلامي التقليدي والفقهاء

<b>الفصل الثالث: الشريعة والسنة والأخلاق</b>	١٦٥
١- الإسلام والأخلاق ونظرية الممارسة	١٦٥
٢- الأخلاق والآداب الإسلامية	١٧٠
٣- الممارسة والشريعة والسنة	١٧٧
٤- الشريعة والسنة	١٨٤
٥- جانبان لفهم السنة	١٨٩
٦- الشريعة ودور الشيخ الصوفي	١٩٠
٧- أخلاق الله والنبى ﷺ	١٩٢
٨- الأخلاق والعلم بالشريعة	١٩٦
٩- التنظير للأخلاق والعلم الفقهي	٢٠٩
١٠- الأخلاق والحكم الفقهي	٢١٠
<b>الفصل الرابع: تحصيل العلم عن طريق الصُحبة</b>	٢١٥
١- العلم الشرعي بوصفه صنعة	٢١٩
٢- الصُحبة	٢٢٢

الموضوع	الصفحة
٣- الضحية بين العلماء المتأخرين .....	٢٢٣
٤- الأبناء والآباء .....	٢٣٠
٥- بنية الضحية .....	٢٣٢
٦- الضحية والتعلم من طريق المشاهدة .....	٢٣٢
٧- المشاهدة والبركة .....	٢٣٧
٨- الضحية والتعلم بالممارسة .....	٢٤٣
٩- العقوبة في الضحية .....	٢٤٧
١٠- العقوبة في السن المتأخرة .....	٢٥٠
<b>الفصل الخامس: السند</b> .....	٢٥٣
١- السند والضحية .....	٢٥٥
٢- السند وحدود التعلم من الكتب .....	٢٥٩
٣- النصوص المكتوبة وسيلة لنقل العلم .....	٢٦٥
<b>الفصل السادس: المشافهة: الأخذ من لقوء الشيوخ</b> .....	٢٦٩
١- المشافهة .....	٢٧١
٢- النصوص المكتوبة بدلاً من المقررات الدراسية .....	٢٧٢
٣- الحفظ .....	٢٧٣
٤- السند والإجازة .....	٢٧٦
٥- ثلاثة طرق للنقل .....	٢٧٧
٦- المتون والشروح .....	٢٨١
٧- المشافهة والضحية .....	٢٨٧
٨- القراءة المستقلة والبدعة .....	٢٩٦
٩- إعادة النظر في الإجازات .....	٢٩٧
<b>القسم الثالث: نظرة جديدة إلى الفقه الإسلامي</b>	
<b>الفصل السابع: بنية الفكر الفقهي الإسلامي</b> .....	٣٠٣
١- نظرية التخطيط والعقلانية الغائية .....	٣٠٥
٢- المقاصد/ الأحكام تكون عقلانية غائية جزئياً وغير عقلانية/ تعكسية جزئياً .....	٣٠٦



الموضوع	الصفحة
٣- الظروف الجديدة قد تؤدي إلى ترك المقاصد/ الأحكام وإصلاحها ....	٣٣٠
٤- اللغة وأصول الفقه الإسلامي: ظاهري النص والقياس والاستصلاح والاستحسان .....	٣٤١
٥- الحرفية والاجتهاد الفقهي .....	٣٤٧
٦- الأساس المنطقي للتقليد .....	٣٤٩
٧- الأساس الإبستيمي (المعرفي) للتقليد .....	٣٥١
٨- التقليد والإجماع والمذاهب الفقهية .....	٣٥٥
٩- ما هو الاجتهاد؟ .....	٣٦١
<b>القسم الرابع: الإصلاح الحديث</b>	
<b>الفصل الثامن: إعادة تنظيم الزمان والمكان</b> .....	٣٧٣
١- حرية الطلاب والحلقة الدراسية .....	٣٧٥
٢- تنظيم «الكفاءة» والتخلص من «الفوضى» .....	٣٧٨
٣- كلية الشريعة بالأزهر .....	٣٨٨
٤- دار العلوم .....	٣٩٣
٥- إعادة ترتيب المكان والزمان .....	٣٩٧
٦- المعلم بوصفه قدوة .....	٣٩٩
<b>الفصل التاسع: تهذيب ممارسات القراءة</b> .....	٤٠٧
١- موقف المسلمين من الطباعة قبل العصر الحديث .....	٤٠٧
٢- الدراسة النصية مقابل الدراسة الموضوعية .....	٤١٠
٣- الكتابة بوضوح .....	٤١٢
٤- التعليم باستخدام الكتب الواضحة .....	٤٢١
<b>الفصل العاشر: التيار السلفي والتيار الوسطي</b> .....	٤٢٣
التيار السلفي .....	٤٢٤
التيار الوسطي .....	٤٤٠
التطور المستمر للتيار الوسطي .....	٤٤٥
الخاتمة .....	٤٥٥
إعادة النظر في التراث الفقهي الإسلامي .....	٤٥٥
المراجع .....	٤٦١

## تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

مع التطور الذي طرأ على الدراسات الاستشرافية المعنوية بالإسلام والدراسات الإسلامية، برزت عدة اتجاهات منهجية في معالجة قضايا العلوم الإسلامية المختلفة، انشغل بعضها بالسوسيولوجيا التاريخية لهذه العلوم في حقب أو مناطق محدّدة، وانشغل الآخر بتحليل النصوص الفقهية أو الكلامية بمختلف أنماطها (تصنيف، فتاوى، قضاء)، والحفر خلف تشكلات بنية هذه الآراء والأفكار الدينية.

وقد برزت أسماء أكاديمية مرموقة حاولت إيجاد مقاربات أكثر تركيبيّة لمعالجة النصوص والسياقات التي وُلدت فيها الآراء والمذاهب الإسلامية المختلفة، وطرحت نماذج تفسيرية جديدة لطبيعة التفاعل الحاصل بين النصوص والمتلقين لها، سواء من علماء الدين أو عموم المسلمين.

ومن أولى المدارس التي انشغلت بدراسة الفقه الإسلامي في الغرب مدرسة المستشرق إجناتس جولدتسيهر، وتلميذه الذي بنى على مذهبه جوزيف شاخت؛ إذ عُدَّ رواد هذا الاتجاه المعني بدراسة العلوم الإسلامية في الغرب منذ أوائل القرن العشرين، وقد واجهت كتاباتهم لاحقاً انتقادات منهجية متعدّدة<sup>(١)</sup>.

---

(١) انظر نقد الدكتور الحسان شهيد لكتاب شاخت «أصول الفقه المحمدي» على موقع مركز نهوض للدراسات والبحوث، على الرابط:

https://naboudh-center.com/fr/161/أصول-الفقه-المحمدي-لجوزيف-شاخت، مر

ومع مريد أشك الدراسات الميولولوجية والأثروبولوجية مع دراسات الإسلام في العرب، حوّد عددٌ من الأكاديميين أدواتهم المعهجية وطرق اطلاعهم على مصادر الإسلام الأصيلة، وحشوا من أطروحاتهم في هذا المجال، فبرزت أسماء أكاديمية مرموقة تمثل هذا التوجّه الجديد في الدراسات للإسلامة، منها على سبيل المثال طلال أسد ووائل حلاق، اللذان حولا الجمع بشكلٍ صميمٍ بين التنوع فيما والتعجيل لمكثف للصوص العروة الإسلامية، داخل الأطر التحليلية الحديثة الرثة في علوم لاجتماعية، فُرررر أدوات التحليل لأثروبولوجي بوصفه مطلقاً أساتٌ بمعادرتهم وقد اسلمهم آريا نكيسا Aris Nakissa مؤلف كتابها هذا- بحرت المعهجية التي راكمها طلال أسد ووائل حلاق في هذا المجال في تجويد أطروحة ها، بالإضافة إلى العمل الرائد لريكي ميست Brinkley Messick «أمة بقم/ الكتبة The Calligraphic State»<sup>(١)</sup>

بقدم هذا الكتاب مطوراً مرّكباً للطر في التنمي العقلي والسيوكي بالأحكام الشرعية داخل أوساط التعليم الديني الإسلامي، حاد لأمر في مصر بالتحديد، حيث يجمع المؤلف بين نظريتين النظرية الأولى في «نظرية المدرسة» بوصفها نظرية كشفة للمسافة بين حكم الشرعي وسحنة لامتنال لسيوكي ه، سواء كانت هذه المسافة بين النصّ والشيخ، أو بين الشيخ والمتعلم ه أما النظرية الثانية فهي «نظرية الهرميوطيما»، اسي تقدم طريقة لمعرفة كيف تكشف الأفعال عن مكون العقول، سواء كانت هذه لأفعال تشهد مباشرة أو تُروى في الصوص والكتب

وتركز أطروحة هذا الكتاب على احوار الأدوات التحليلية التي يفرحها المؤلف على حالة اسليم العالي الإسلامي في مصر الحديثة، ويشغل المؤلف على لحداث الرسمي والتقليدي لعميق اسطر في بية عمية النقي وتنمي للمصموم لعمري الديني في هذه المحاص ويرأوح المؤلف بين

---

Brinkley Messick. "The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society", University of California Press (1996)

يعرض الدريجي لطبيعة الدرس الفقهي في حقه ما قبل الحداثة، الذي سُمي «لغيب الإسلام التقيدي»، وسى المعالجة الحلبية بمحتف الدروس الفقيه بعد وصول الحداثة إلى مصر وقد عثل بمؤلف هذه المراجعة بأنه أراد أن يفض بعض الاتجاهات المتحدة التي تصور حالة الدرس الفقهي ما قبل الحداثي بأنها حائة حادثة وراكدة وحادة من بعاغل مع مستجدات الواقع

ويمثل هذا الكتاب إضافة رائدة في الدراسات الأثروبولوجية الفقيه بدرس الفقهي لحدث في مصر، وهو ما دفع مركز بوهي للدراسات والبحوث إلى تقديم ترجمته العربية لبقارئ العربي، يساهم منه في إثراء المكتبة العربية بهذا النوع المهم من الدراسات الإسلامية

كما يعنى هذا الكتاب انتماء بوضوح إلى الأثروبولوجيا ثاوية ومن مفهوم أنه إذا كانت الأثروبولوجيا قد ظهرت في القرن التاسع عشر، فإن الأثروبولوجيا ثاوية لم تأسس إلا في مرحله ماحرة، حيث ظهرت في نصف الثاني من القرن العشرين مع كيمورد غيرتر، وذلك في سياق خاص بآن أردن صطه، وهو بالحديد سابق السحاب «الإسمولوجي» في مقابل الأثروبولوجيا السيوية والوظيفية.

وتعد المقاربة السيميولوجية أهم منظور مهجئ استعملته لأثروبولوجيا ثاوية في بداية تأسيسها، وبوئها لهذه المقاربة هو ما جعلها تعيد النظر جذرياً في المفهوم الأثروبولوجي للثقافة الذي كان يقدم مع كثير من لدراسات لأثروبولوجية من منظور بيولوجي وسيكولوجي

لقد حرص كيمورد غيرتر في إعادة بناء لمفهوم الثقافة على رفض نظرية إدوارد تيلور، بل وحتى نظرية كلايد كوكون، وذلك من أجل تأسيس لأثروبولوجيا ثاوية. وبما أن الأثروبولوجيا - بمحصر تعريفها المعوي - هي عدم الإنسان/ الإنسانية، وبما أن الإنسان كائن رمزي، فإن ما ياسب مع منظور الأثروبولوجي حق الساب هو مفاربه الظاهرة الإنسانية من منظور ثاوي. ومستند هذه المفاربه هو رؤية الأشياء من وجهة نظر

الماعز وقد حاول الكاتب الذي بين أيدينا أن يستهجن هذا المنظور، فهو يلاحظ الظاهر ويصمها (التعليم الديني في مصر)، ويسعى إلى أن يستنطق كيف يرى «شيوخ والمعلمون المظلومة التعلمية ومحتوياتها

وهنا تأتي أهمية السوسولوجي الألماني ماكس فيبر، «بدي مدين له محصف لأشروبولوجيين التأويليين، حيث كان الرائد الذي أكد وجوب تعير قوعد النظر «سوسولوجي، واعتماد التأويل لأنه مدحلّ لن فهم المجتمعات مطلقاً من مفهوماتها ونصورتها، بدلاً من إسقاط مفاهيم وتصوريث لا تنتمي إلى المجتمع موضوع الدراسة

أما الحديد الذي يعدّه كتاباً هذا فهو الإسهم لنظريّ «بدي يطرحه، حيث يُضاف إلى قائمة الجهود الأكاديمية العربية الحديد و مميّدة فيما يتعلّق بأسبحث فيما يمكن وصفه بأعلم اجتماع النص والممارسة لدينية، حيث أولت هذه الدراسات اهتماماً مكثفاً بالنصوص الشرعية، سواء الأمر أو أسنة أو نصوص العلماء، بالإضافة إلى الاهتمام بتفاعل المسلمين المعني وسلوكي وأسيافي مع هذه النصوص. وهو الذي بلغ أشده هـ مع أطروحة مؤلف الذي مرجح بين عدّه أدوات منهجية في حصص معلوم لاجتماعية، ليسجل لنا هذا العمل التحليلي المنمير

كما يركّز هذا «كتاب على حالة الدرس العمهي في لأهر، بوصفها دراسة حالة نمص - كما سيظهر خلال الكتاب عمقاً تحريك أكثر دقة وانصافاً على لمستوى المهجي، بالإضافة إلى معايشة «مؤلف بلحاة بمدرسة وتفاعله معها تفاعلاً مباشراً، وأحرائه المقابلات وتدوينه الملاحظات خلال إقامته في مصر، وهو الأمر الذي أكسبه مبرةً منهجية ضرورية للبحوث الميدانية التحليلية.

وهـ يأتي سؤال مهمّ ما أهمية مثل هذه الدراسات شكلي عدم؟ وما الإضافة التي تقيّمها للمعرفة العربية الإسلامية؟

وحواب ذلك إجمالاً أن البحث في شكّلات «لى لمعرفة في أيّ بينه أو حضاره يُعدّ بحثاً في التاريخ والمعاهية وتعكيك نقدك لمكوبات

الوعي الراهن ومآلاته. وليس هذا التعكيث ممكنًا معرض الهدم ويقطع مع المعاصر، وإنما هو تعكيثٌ كاشفٌ لتاريخ طويل من التراكم المعرفي ولتدفعي، والبحث في أدقِّ مكوناته يكشف أمورًا كثيرةً تتعلق بالأبعاد النسبية والاجتماعية والدينية التي كانت تحكم السياق التاريخي المدروس وإذا ما تابعت الدراسات في السيف عن ظواهر اجتماعية وسياسية دقيقة في مدى زمنيٍّ محدّد، فمن المؤكّد أننا سنحصل إلى نتائج مهمة تكشف لآراء من الصورة التاريخية التي لا نعلم كلّ تفاصيلها طبيعة الحال.

ومن العوامل التي دفعت مركز نهوض للدراسات والبحوث إلى ترجمة هذا العمل، هو يقرأ المعطيات الوسيولوجية ولأنثروبولوجية المتعلقة بمضمون المعرفي الإسلامي بين كثير من الكتب والمجلدات المترجمة، وعاد لتصنيف التخصّصي العربي الذي يجمع شتات هذه المعطيات، فضلاً عن غياب ما يتعلّق بالتاريخ الإسلامي الحديث؛ إذ إن الغطاء المعرفي العربي يُعوره مثل هذه الدراسات التاريخية النحلية بشكل واضح، وإن توافرت معطياته وسهلت على الباحث العربي.

وأخيراً، لا بدّ من الإشارة إلى ملاحظة مهمة قد تعرض لقرّاء العربي في أثناء هذا الكتاب، ويمكن شأنها على النحو التالي:

نظرًا لانتباهاً لحليّ بين المعجم الإنجليزي والمعجم العربي الإسلامي فيما يتعلّق بالمفردات الدبّية، فإن نقل مقصود المؤلف من حقنه الدلالي الإنجليز إلى العربية يتطلب وعياً من القارئ يصحّونه تولد مفردة/ مفردات إنجليزية تردّف المفردة العربية الدقيقة التي يقصدها المؤلف؛ لذا سجد أن المؤلف قد استخدم عدّة مفرداتٍ وجملٍ تقتضي دلالاتٍ - في العربية - لوازم باطنية في حقّ الله جلّ وعزّ وجلّ، وقد حاول المؤلف والمترجم - قدر المستطاع - نجّيت هذه لوازم من خلال بيان مفصله الدقيق من استخدام هذه المفردة/ مفردات، لكنها تبقى في التقييم المعائدي ذات إشكاليّ وبحفّظ؛ ولذا وجب لتبيينه والتحقيقه أن المؤلف قد لارمته رعية منهجية مدخّة فيما يبدو - أن مفارب المفاهيم والندبياميات التي يسعى إلى تحيينها من خلال

الممثل، والتكسيف لبشري الواقعي، ولو نطقت منه ذلك بشبه أو تكيف  
الحال، مع حقوق أو العكس، وهو أمر متعمد في السان عمر الإسلامي؛  
لأنه حال من «تحررات العمدية التي تحكم السياق المعرفي الإسلامي



تأني لترجمة العربة لهذا الكتاب في سان مشروع معرفي يقوم مركز  
بموض للدراسات والبحوث من خلاله نقل الحبرات الأكاديمية العربية في  
مجال دراسات الإسلام في العرب، التي تعنى اعتناء ذلك بالمعالجات  
سوسيولوجية والأشروبولوجية والفيلولوجية والتاريخية لفروع المعرفة  
الإسلامية: القديمة والوسيط والحديثة.

وقد قدم المركز عددًا من الترجمات المهمة في سياق هذا المشروع،  
منها كتاب «ديناميات الشريعة الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية  
والسياسية» لدي حرره وقدم له بمقدمه ثرثة الأشروبولوجي الأمريكي سموني  
ب دابالر، وكتاب «روح الشريعة الإسلامية» لجود بول شارماي، وقام  
على ترجمة كلا الكنايثر الأشروبولوجي البوسي المرموق الدكتور محمد  
سحاح سالم كما نشر المركز السحة العربة لكتاب «إسلام الدولة  
المصرية. مفتو وقناوي دار الإفتاء» للباحث الدماركي جاكوب سكوفجارد  
بيروسو، وكتاب «إحياء الشريع الإسلامي استقبال القانون الأودومي  
والتحولات في الفكر التشريعي الإسلامي في مصر في الفترة ما بين  
(١٨٧٥ ١٩٥٢م)» للباحث الأمريكي لبومارد وود، وهذا الكتاب الأخير  
إحدى الدراسات المهمة التي تدرس التفاعلات بين الشريعة والقانون في  
مصر الحديثة

وقد أدرك المركز أهمية العناية بمثل هذه الدراسات بوصفها حقلاً  
معرفاً يسهم في إثراء البحث الديني العربي الإسلامي، وعبّ منه بصورة  
بجدد الطر سقيدي لتراث الفقهي الإسلامي لا القطيعة معه، وإسهاف منه  
في تقديم لدراسات العربة للباحثين والمحخصصين لعرب لمواكبه  
المعالجات الحديثة للفق الإسلامي وتطويرها

وبالإضافة إلى العديد من الترحيمات، أقيم مركز مهووس للدراسات والبحوث ورشتي عمل ضمت عددًا من أبرز الباحثين والأكاديميين من العالمين العربي والعربي، أولاهما أقيمت في مدينة مراكش بعنوان «العلوم الإسلامية وتحليل المنهج الرؤية، والمنهج، وكيفية التبريل»، وأقيمت الثانية بمدينة بيروت بعنوان «أولويات البحث في العلوم الإسلامية»، وكنتهما تناولت كثيرًا من النقاشات والمشاركات المهمة في سياق مشروع المركز بهذا الصدد.





## المقدمة

### التوجُّه النظري والمنهجية

يهتمُّ هذا الكتاب بالتقاليد الثقافية والقانونية والدينية، ويظهر في كمية اتصال لعلم بهذه التقاليد عبر الزمان وأرثُر فيه تركيزًا خاصًا على التراث الإسلامي، وهو تقليد تراثي وقانوني وديني معًا ونحتوي كثيرًا من التقاليد على قواعد وأحكام؛ ولذلك فإنَّ نقل التقاليد كثيرًا ما يقتضي نقل العلم بأحكامها. وبمركز التراث الإسلامي حول مجموعة من الأحكام، تُعرف باسم «فقه الإسلامي» أو «الشريعة»، وقد اصطبَحَ على تسمية تلك الأحكام باسم «الأحكام الشرعية» وسوف أقدم تحليلًا لتلك الأحكام الشرعية، ونظام التعليم الديني الذي يعمل العلم بتلك الأحكام

لقد جعلتُ تحليلي يدور حول نظام العلم الديني العيني الموجود في مصر الحديثة، وهب فاني أعمد على حصيلة أكثر من عامين من العمل الميداني الإثنوغرافي<sup>(١)</sup> بين علماء الدين المسلمين الذين تلقوا تعليمًا تقليديًا رسميًا. وقد جرى أكثر هذا العمل الميداني بين أكتوبر عام ٢٠٠٩م وأكتوبر عام ٢٠١١م، واستمرَّ دون انقطاع في أثناء ثورة ٢٥ يناير، التي أطاحت برئيس المصري حسني مبارك في أوائل عام ٢٠١١م وحلَّال هديس العاصي، كبَّ أحصر محاصراته في كلية الشريعة بجامعة الأزهر، ودار

---

(١) الإثنوغرافيا: علم يصف «السلالات البشرية أو الشعوب وعاداتها وقيمها وأديانها، أي المقومات المجتمعية التي يجعل منها أمرًا واحدًا أو أكثر»، كما في المعجم الجغرافي الموسوعي لجودت أحمد سعادة وعباس حناي (المترجم)

العلوم بجامعة القاهرة، وشكّلت من الحلقات الدراسية التقديمية التي كانت تُنفى في جامع الأزهر وما حوله وتقع جميع هذه المواقع في مدينة القاهرة، وهي تشكّل مجموعة أهمّ مكانٍ لتعلّم التعليم الديني في عالم الإسلامي المعاصر<sup>(١)</sup> كما قصت وقتاً طويلاً مع الطُلّاب والمدرّسين خارج الدروس، وهو ما شكّلي من التعرف إلى جانبهم الاجتماعية ولديهم لأوسع

ومن حيث الموضوع الدراسي، فالمقصود الأول من هذا الكتاب أن يقدم مساهمة في مجالات الأنثروبولوجيا والتاريخ لكنه يشمل أيضاً بالمجالات السوسولوجية المتعلقة بالموضوع، ومن المفيد أن يورد توصيات إضافية لهذه النقاط

كانت المؤلفات في أوائل القرن العشرين تضع حقلاً فاصلاً مريضاً يفصل بين بحوثات الأنثروبولوجيا والتاريخ فكان المؤرخ في صورته المعهودة الممطيّة يسعى إلى بناء تأويل للمجموعات السابقة على أساس النصوص المكتوبة التي حلقتها تلك المجموعات وراءها وحلقاً لذلك، كان عالم الأنثروبولوجيا في صورته المعهودة الممطيّة يسعى إلى بناء تأويل للمجموعات المعاصرة عبر العربة، على أساس العمل الميداني الإثنوغرافي وكان هذا العمل الميداني يصنّف الإقامة الطويلة في مجتمع عبر عربيّ، العرض منها جمع الملاحظات المباشرة عن ممارساته، والحدث وحده نوحه مع أفرادها ولذلك، فهي حين كان المؤرخ يعتمد على النصوص والكب، كان عالم الأنثروبولوجيا يقوم بجمع بيانات غير موحدة في النصوص وفي الواقع، كان علماء الأنثروبولوجيا أدرك

---

(١) هذه مجموعة واسعة من الأدلة على هذه العبارة الناجمة، وقد استندت فيها بحثاً على محادثاتي مع علماء ليس المسمير في مختلف البلدان في جميع أنحاء العالم وفي جميعه، فقد عبّر هؤلاء العلماء عن رأيهم بأن مصر لها أهمية فريدة وإلى جانب ذلك، فإنهم يرجعون بأسرع إلى أفكار الشخصيات القوية المصرية وكتاباتهم، هالقاهرة - بلا شك - هي مركز التعليم الديني الإسلامي الشّي (وليس الشيعي)، لكن لأكثرية عظمى من المسلمين المعاصرين هم من الشّي

يرتفعون على المجتمعات «البداية» الأمتة، اسي لم يكن لديها كتابات أو نصوص. نكث هذا الأمر أو شك أن يتغير، هي النصف الأخير من القرن العشرين، أصبح علماء الأنثروبولوجيا يجعلون النصوص مصدراً للبحث، مما أدى إلى تحريك ونكث دون هدم- للحدود النظامية التي كانت تفصل بين الأنثروبولوجيا والتاريخ ونكث رفض الأنثروبولوجيا الأول للنصوص قد حثف بحثاً مرمئاً مُشكلاً

ومن حوالت هذا الإرث محدودة انفتاح الأنثروبولوجيا على انتعاش النصي فهي لها لصدد، ما زالت الاحلافات كبيرة بين الدراسات الأنثروبولوجية والدراسات التاريخية، ولا سيما فيما يتعلق بالإسلام والمؤرخون الذين يدرسون الأفكار أو المؤسسات الدينية في المجتمعات الإسلامية يُطلق عليهم «المستشرقون» أو «المختصون في الدراسات الإسلامية»، وفي حين أن الدراسات الأنثروبولوجية عن الإسلام تقتصر عادة على حقبة من النصوص الدينية، فإن الدراسات الانشراحية عدلت ما يقدم تحليلات عميقة للأدبيات الدينية الكبرى؛ كالتفكير، وأصول تفقه، والنصوص ويعتمد هذه التحليلات في كثير من الأحيان- على عشرات من ماب- من النصوص الأصلية المكونة باللغة العربية. فالأفضل من اساحة، مسهخته أن يُعد كتاباً هذا مريخاً من الأنثروبولوجيا والتاريخ الاستشراقي الإسلامي، وهو يستلهم من الكتاب الأساسي «أمة الكتابة The Calligraphic State» لرنكلي ملك<sup>(١)</sup> ووفقاً لذلك، فإن نكتات يجمع بين الإثنوغرافيا وبين التحليل العميق للنصوص العربية يدسبه على نمط الدراسات الاستشراقية. وسوف يتبين أن هذا الكتاب مديراً أيضاً لكتابات عدم الأنثروبولوجيا طلال أسد، والمتخصص في الدراسات الإسلامية وائل حلاق، الذين وصفا الأسس الرئيسية للدراسات «لاحقه بكتابات الفهم الإسلامي

(١) "Messack 1993"

لقد هتم هذا الكتاب -في عرصه لُحججه- اهتمامًا خاصًا بالأدوات  
 الأنثروبولوجية حول لعقه الإسلامي ذات الحجم الكبير، التي تطوّرت على  
 مدى العقود الأربعة الماضية. فقد سعت هذه الأدبيات إلى توسيع المعرفة  
 بالعقه الإسلامي عن طريق توفير دراسات حالة إثوغرافية للمحاكم الشرعية  
 وللمؤسسات التعليمية الإسلامية في أنحاء مختلفه من العالم، ومنها على  
 سسل المثال لا الحصر إيران<sup>(١)</sup>، والمغرب<sup>(٢)</sup>، والمصر<sup>(٣)</sup>، ومديوطه<sup>(٤)</sup>،  
 وكينيا<sup>(٥)</sup>، وماليزيا<sup>(٦)</sup>، وبنلوسيا<sup>(٧)</sup>، ومصر<sup>(٨)</sup>، وقربا<sup>(٩)</sup>، ولبان<sup>(١٠)</sup>،  
 وبريطانيا<sup>(١١)</sup>، والصين<sup>(١٢)</sup> (١٣)

وإلى جانب معالجة الموضوعات الرئيسة في الأنثروبولوجيا الإسلامية،  
 يتناول الكتاب أيضًا الموضوعات الرئيسة في أنثروبولوجيا القباون، لكنه  
 يختلف في مقارنته المسيحية عن الطريقة المفضلة في لعديد من أعمال  
 أنثروبولوجيا القباون. فمعد الأرمينييات من القرن الماضي، ارتسطلت  
 أنثروبولوجيا القباون بدراسة "القباون في تطبيقه العملي" عن طريق ما يُسمى  
 بمسح "القضايا المشككة"<sup>(١٤)</sup>. وتنصّر هذه المقاربة البحث استجريبي حول

(١) "Fischer 1980; Ounkoo 2009"

(٢) "Eickelman 1985; Rosen 1989"

(٣) "Marsack 1993"

(٤) "Lambek 1991"

(٥) "Hirsch 1998"

(٦) "Peletz 2002"

(٧) "Bowen 2003"

(٨) "Dupret 2007; Agrama 2012"

(٩) "Stiles 2009"

(١٠) "Clarke 2012"

(١١) "Bowen 2016"

(١٢) "Erie 2016"

(١٣) وانظر أيضًا المصادر التال

"Starrett 1998; Mir-Hosseini 1999; Asad 2003; Mahmood 2005; B. Silverstein 2011"

(١٤) "Llewellyn and Hoebel 1941"

لرعات الفردية والمشكلات القانونية، والتحقق في كيفية استخدام لقانون وآليات "السطر الاجتماعي" الأخرى لحلها<sup>(١)</sup> وفيما يتعلق بالقانون الإسلامي، فهذا البحث يركز عادةً على المحاكم الشرعية<sup>(٢)</sup>

لكن مهج القصص المُشكلة قد واجه على مدار العقود الثلاثة الماضية سفادات متزايدة<sup>(٣)</sup> فعلى سبيل المثال، لس من الواضح أن دراسة قصص الفردية تقدم أفضل ومفيد لفهم الديناميات الاجتماعية في النظم القانونية لأوسع وكذلك فإن الخطابات القانونية والشرعية لها يعود على الحياة لإساسة الساسة والشفاعة والتكثيرة، في طرق متنوعة ووسعة، ولا علاقه لأكثرها بقصصا تسوية الممارعات الفردية<sup>(٤)</sup> ومع النظر إلى هذه الحقائق بعين الاعتبار، فقد اتعد عدد من علماء أشروبولوجيا القانون عن طريقة قصص المُشكلة. وهذا التحول محفوظ في لأبحاث جديدة حول الأنظمة القانونية العرصة خاصة، فذلاً من أن تقتصر على حل لبراع، فقد أصبحت هذه الأبحاث تتناول موضوعات مثل علم لمدرس في كليات الحقوق والكليات القانونية العربية<sup>(٥)</sup>، وأسلوب الوثائق القانونية ومستها<sup>(٦)</sup>، وانتشار القواعد والمعايير القانونية المتحدرة للوطنيات<sup>(٧)</sup> أعتمد أن هذا تطور حذير بالترحيب، ومع أنه لا شك في أن مهج القصص المُشكلة له قسمته في بعض الأحوال، ولكن لا يوجد سبب وحيه يجمعه اسمه المميزة لأشروبولوجيا القانون، أو للبحث القانوني الأثروبولوجي حول بقاء الإسلامي. ولذلك، فهذا الكتاب وإن كان يسبح في بعض المجالات لشرعه وقانونه، فإنه لا يدور حول مهج القصص المُشكلة

(١) "Gluckman 1967; Bohannan 1968; Comaroff and Roberts 1981; Moore 1986; Merry 1990"

(٢) أوردنا الأمثلة أعلاه

(٣) "Conley and O'Barr 1993; von Benda-Beckmann 2009"

(٤) "Kahn 1999; Sarai and Sutton 2003; Erlanger et al. 2005"

(٥) "Mertz 2007"

(٦) "Riles 2001"

(٧) "Merry 2006"

تكثر الكتب بسع مرتد<sup>(١)</sup> في تركيب الاهتمام على مؤسسات التعليم الشرعي.

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يقدم دراسة إثنوغرافية عن التعليم الشرعي والديني في العصر الحديث، فإنّ لديه الكثير ليفعله عن حقه ما قبل عصر الحديث أيضًا. وبدنك فالكتاب يعامل مع ما كتبت من الدراسات لامتثاريته عن العقيدة الإسلامي في حقه ما قبل العصر الحديث<sup>(٢)</sup> ويدول هذا لكتب أيضًا ما كتبت من الدراسات الاشرافه حول اتعلم الديني في حقه ما قبل العصر الحديث<sup>(٣)</sup>

وهي حين أن هذا الكتاب يركز في المقام الأول على الكتابات والدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية، فإنه يشير أيضًا إلى الأدب الاجتماعي الأصغر حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية، ويولي اهتمامًا خاصًا للدراسات التي تأثرت بأفكار ماكس فيبر<sup>(٤)</sup> وعن طريق الجمع بين الأدبيات الحداثيّة للموضوع، الأنثروبولوجية والتاريخية والأنسوسولوجية، يقدم الكتاب منظورًا شاملًا متعدد التخصصات، وهو منظور عذب عن الكتابات الأكاديمية القائمة لأن المتعلقة بالإسلام والمجتمعات الإسلامية وهذا المنظور يسهل العمل النقدي مع الساردات النظرية التي تتجاوز الحدود القائمة بين تلك التخصصات.

---

(١) "Mertz 2007"

(٢) انظر على سبيل المثال

"Schacht 1967 [ 950]; Schacht 1965, Zysow 2013 [1984]; Crone 1987, Calder 1993, Melchert 997, Johansen 1998, Weiss 1998, Dutton 1999, Hallaq 2001, Yunus Ali 2000, Motzki 2002, Hallaq 2005, Lowry 2007, Vishanoff 2011, Gleave 2012, El Shamsy 2013, Sadeghi 2013, Ahmed 2016"

(٣) "Makdisi 1981, Berkeley 1992, Chamberlain 1994, Ephraï 2000"

٤ "Rodinson 1973, Turner 1974, Arjomand 1984, Stauth 1987, Salvatore 997, Barmeyh 999, Huff and Schluchter 1999, Abaza 2002, Zabarda 2003"

## ١- التوجُّه النظري

أما من حيث التوجُّه النظري، فهذا الكتاب يتعامل مع طائرتين من إصدارات لتحليل المؤثرة إلى أحد حدٍّ ألا وهما نظرية الهرميوطيق (التأويل)، ونظرية الممارسة أما نظرية الهرميوطيقا، فهي مصطلح «قصص» يمكن استعماله ليشمل العلوم الاجتماعية «الهرميوطيقية»، و«التاريخية»، و«التفسيرية»، وكذلك عناصر من «نظرية الفعل»<sup>(١)</sup>، و«سوسولوج نظرية» وترتبط هذه التيارات الفكرية بعضها ببعض، وبحجمها ستُشارك يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر وتشمل نظرية «هرميوطيقا» - بهذا التعريف الواسع - إسهامات مجموعة من الفلاسفة ورجال العلوم والمؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا ومن المشاهير هم: فريدريك شتتاخر، وفريدريك كارل فون ساكسي، ويوهان غوستاف دروير، فيلهلم دلتاي، وماكس فير، وألفريد شونر، وديكوت داسومر، وأرجي كولموود، وميليو بيتي، وهار جورج عادمبر، وبول ريكور، وكيمورد غيرتر، ودونالد ديفيسون<sup>(٢)</sup>، وروند دوركين، وكوبنر سكر. وأما «نظرية الممارسة»، فهي مصطلح «قصص» يمكن استخدامه ليشمل «الحياتولوجيا التاريخية»، و«خطوط معينة من» ما بعد السبوية»، وأشكلاً من التحليل الاجتماعي المدينة لأحلاق العصبية الأرسطية وقد ظهرت نظرية الممارسة في السبعينيات والثمانينات من القرن الماضي، واحتلت لاحقاً مكاناً مهيماً في البحوث الأنثروبولوجية والاجتماعية والتاريخية ومن أبرز أنصار نظرية الممارسة بهذا التعريف الواسع بيير بورديو، وميشيل فوكو، وأنسوي عيسر، ومارشال سائرس، وشري أورتر، وطلال أسد.

- 
- (١) نظرية «الفعل» (Action Theory) تُعرّف الفعاليات التي يبحث في نظريات سي ماول بمبدأ أن الفعل في أعمال الفاعل (Agent) الإرادية. (المترجم)
- (٢) جرت العادة أن يُنسب ديفيسون إلى الفلاسفة التحليليين، لكنه يعطى باعتراف واسع أيضاً بأن عمله يتألف من «نظرية في نظرية الهرميوطيقا» وانظر:

"Davidson 2001 [1984]; 2001 [1980]; Razberg 2015"



يهتمُّ نظريه لهرميوطيقا ونظريه الممارسة بالعلاقة بين الفعل والعمل، لكن كلاً منهما تحلّل هذه العلاقة تحليلًا مختلفًا إذ تؤكد نظرية لهرميوطيقا أن الأفعال تكشف عن العقل؛ ولذلك فإذا «شربت امرأة» الحصراوات، فإن فعلها هذا يكشف عن رغبتها في الحصراوات وبالمثل، إذ صلت، فإن فعلها هذا يكشف عن إيمانها بالله فأفعالها بهذا المعنى دليلٌ على مكنون نفسها (أي رغبتها ومعتقداتها ومشاعرها ومقاصدها إلخ) وكما سرى، فإن نظرية الهرميوطيقا تشير إلى أن البشر -بطبيعتهم- يسعون إلى فهم عقول الآخرين وهم يكتسبون هذا الفهم حدسيًا ودون وعي، بالاستدلال على مكنون عقول الآخرين بالأدلة التي تقدمها أفعالهم (التي تكون بمثابة «لعلامات»/«الرموز») وتشكّل هذه العملية لحياة الاجتماعية عمقًا لأنها تتيح التواصل ونقل المعرفة المتبادلة

تعرض نظرية الممارسة علاقةً محلقةً بين الفعل والعمل، وتؤكد أن العمل المتكرّر (أي «الممارسة») يغيّر العقل فذلك يمكن أن يشأ عند المرأة لرعة في الحصراوات، عن طريق الفعل المتكرّر المتمثل في أكل الحصراوات وبالمثل، عن طريق فعل الصلاة المتكرّر يمكن أن يشأ عندها إيمان بالله وبالمثل، عن طريق الفعل المتكرّر المتمثل في ركوب الدراجة، سينتظر لديها معرفة بكيفية ركوب الدراجات (أي مهارة القيام بذلك، وهي «معرفة عملية»، والمتعارف عليه أن المعرفة محلّتها لعقل) فمن طريق تلك الممارسات، اكتسب المرأة رعة واعتقادًا ووعيًا من العمق لم يكن لديها من قبل فعّل نظرية الممارسة إلى الحدّث عن العقل من حيث «الداتة»، أو من حيث «استعدادات» «العادات المكتسبة» الهايتومس<sup>(١)</sup>

(١) جاء في موسوعة العلوم الاجتماعية «هايتومس/سلوك» موروث يعود استخدام هذا لفصطوح إلى بدايات القرن العشرين مع الأثروبولوجي مارسيل موس، لكنّ مار بورديو هو الذي أعطى لهذا المفهوم بُعدًا نظريًا بوضعه في قلب المنهج النسوي التوليدي الذي اعتمدته بعث غيا اهايتومس في جوهر ممارسات بورديو للظاهرة الاجتماعية يرمّنها هانهايتومس -في نظر بورديو- هو ذلك الغشاء الذهني العام الذي يسبح فيه أفكارنا وأحكامنا واستعداداتنا كلّها، سواء كانت مُدرّكة أم غير مُدرّكة» (المترجم)

وهذا، يشير الاستعدادات/الهياكل إلى المكون المهيمن المكتسب عن طريق الممارسة (مع أن مفهوم الهياكل يصرح من مفهومي العقل والجسد)

تدفع نظرية الممارسة هذا الحيز من التحليل إلى أبعد من ذلك، من أجل أن مؤسسات السلطة يحرص أشكلاً معينة من الممارسة (أي «الانضباط») لتغيير العقول على نحو معين. فمن الممكن أن نوصي منظمة لصحة الحكومية بممارسة أكل الحصراوات، لعرض الرعة في الحصراوات في المواضيع وبالمثل، قد تعرض الكنيسة ممارسة لصلاة؛ لعرض الإيمان بالله في المواطن. وعن طريق تغيير العقول، تمارس مؤسسات السلطة تأثيرها في السلوك وسيطرتهما عليه. ولذلك، فمن طريق عرض الرعة في تناول الحصراوات، تحول منظمة الصحة مواطنين يميلون إلى تناول الحصراوات وبالمثل، عن طريق عرض الإيمان بالله المسيحيين، تحول الكنيسة مجموعة من المواطنين يميلون إلى طاعة التعاليم المسيحية إلى ذلك الإله (في الكتاب المقدس مثلاً). فالفكرة القائلة بأن المؤسسات «الهيكلية» يمكنها أن تغير عقول الناس، وبذلك تؤثر - وإن لم يكن على وجه حتم - في سلوكهم وأفعالهم (أي «القوة المائعة» لديهم)؛ هذه الفكرة هي فكرة مركزية في نظرية الممارسة؛ وتكمن هذه الفكرة وراء جهود نظرية الممارسة في تصوّر العلاقة الحثلية الممتدة في الزمان بين الهيكل وقوة المائعة.

وفي نظرية الممارسة، يدور الحياة الاجتماعية الإنسانية حول المؤسسات القوية ذات السلطة وجهودها لتغيير العقول (والتأثير/التحكم في السلوك) عن طريق التوصل بالممارسات أو عرضها. وسوف أشر إلى الممارسات من هذا النوع بعبارة «الممارسات المعروضة بقوة السلطة» وبإشارة على منظور الدمى، انتقد كبار أنصار نظرية الممارسة - مثل بورديو وفوكو - نظرية الهرميوطيقيا؛ لعدم اهتمامها بالممارسات المعروضة بقوة السلطة. يرى بورديو<sup>(١)</sup> أن المفاهيم الهرميوطيقية - مثل «السوسيولوجيا

(١) "Bourdieu 1977:4, 21"

الظاهرة لتشوتر معينة؛ لأنها تجاهل قدره لهياكل «الموضوعية» على توليد «الدنية» (أي المكون النفسي) عن طريق الممارسة وبمثل، بأي فوكو يفسه نوعي عن التحليل الهرميوطيفي - ولا سيما لفكرة القائلة بأن تحيين النص يجب أن يركز على تحديد المقاصد/المكون النفسي لمؤلف النص<sup>(١)</sup>. فذهب فوكو إلى أن تحليل النصوص (أي «الخطاب») والمجتمع يجب أن يركز على الممارسات المعروضة بقوة السلطة (أي «الاصطفاء»)<sup>(٢)</sup> ونتيجة لذلك، فقد تراس صعود نظرية ممارسة في لعقود الأخيرة مع التهميش المتزايد لنظرية الهرميوطيفيا في العديد من مجالات البحوث الاجتماعية، بما في ذلك الأنثروبولوجيا وتاريخ

وهي نظرية الممارسة، يتوافق التركيز على الممارسات المعروضة بقوة السلطة مع الاهتمام بـ «الجسد» أو «التجسد»<sup>(٣)</sup> وبدلت فأكبر الممارسات تتمتع بالجسد لبشري (أي بحركة أعضاء البدن) فهي سبيل مثال، تشمل ممارسة ركوب الدراجة على التمدبل باستخدام الأرجل، وتنصت ممارسة الصلاة بحذاء الرأس وبلاوة العبارات المقدسة بلسانه وشعبه بعد انصار نظرية الممارسة، يؤدي إهمال نظرية الهرميوطيفيا للممارسات المعروضة بقوة السلطة إلى إهمال الجسد وخلاف ذلك، تسمى نظرية ممارسة إلى وضع الجسد في مركز التحليل الاجتماعي والجسد عند نظرية ممارسة هو موضوع التعبير والتدريب وإعادة الصياغة عن طريق الممارسات التي تأمر بها مؤسسات السلطة، وعن طريق سيطرتها على تتحكم في لأجساد، تسيطر المؤسسات القوية على العقول

هي تقسم هذه لتفورات الطرية، يستحق المساهمات الأنثروبولوجية عبرر وطلال أسد اهتماماً خاصاً فهي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، عمل فرانس بواس وألفريد كرويسر على إدخال الأفكار

(١) "Foucault 1998 [1969]"

(٢) "Foucault 1972; 1995 [1977]; 1990 [1985]"

(٣) نظر على وجه التحديد "Bourdieu 1977; Foucault 1995 [1977]; 1990 [1985]"

انهرميوسفة إلى الأنثروبولوجيا الأمريكية<sup>(١)</sup> ونكر من السيميائيات  
 واشمابسات من لقرون الماضي، برز غيرتر نصيح أنر الأنثروبولوجيين من  
 أنصار الأفكار انهرميوسطيمية ومن أكثرهم تأثيراً<sup>(٢)</sup> وتعرف غيرتر خصوصاً  
 بكتاباتة عن الأسس وعلى الرغم من وجود مواضع مبكرة من الحققة  
 لاسعمارية (مثل إدوارد لاس، وكريستيان سنوك هورغروسي، وبون-  
 مارتني)، والفصل يعود إلى غيرتر -إلى حد كبير- هي تأسيس أنثروبولوجيا  
 الإسلام في السيميائيات، حيث نشر عددًا من الدراسات الإثنوغرافية حول  
 لتدين الإسلامي في إندونيسيا والمغرب<sup>(٣)</sup> ومن السيميائيات واشمابسات  
 من لقرون الماضي، شكّلت أعمال غيرتر أكثر الأبحاث الأنثروبولوجية حول  
 المجتمعات الإسلامية<sup>(٤)</sup>، نكر كتاباته جدت أيضًا قدرًا كبيرًا من الأسس،  
 ولم تعد أفكاره رائجة مد السيميائيات من لقرون الماضي فقد تعرّض عمل  
 غيرتر بهجوم بناءً على مجموعته متنوعة من الأسس<sup>(٥)</sup> نكر أكثر  
 الاستعدادات شوعًا الموجهة إلى غيرتر هو أنه تجاهل قضايا لسطه<sup>(٦)</sup>

أما طلال أسد، فهو الناقد الأول والأبرز لغيرتر. وتعدّ طلال أسد  
 الذي تأثر بموكو- من كبار الأنثروبولوجيين المؤيدين بنظرية الممارسة،  
 وقد ترعّم الجهود الرامية إلى اقتباس الأفكار من نظرية الممارسة والعمل  
 بها في دراسة الدين عمومًا، ودراسة الإسلام خصوصاً وكما سرى، فإن  
 طلال أسد يهدم غيرتر؛ لتجاهله الممارسات الدينية المفروضة بقوة  
 السلطة، ولتجاهله لفجد، لصالح الاهتمام بالعلامات والرموز الدينية

(١) "Boas 1887; Stocking 1974; Bunzl 1996; Buckley 1996"

(٢) أي «الأنثروبولوجيا المصرية» أو «التأويلية» وانظر أيضًا

"Agar 1980; Rabinow and Sullivan 1987; Clifford 1988:21-54; Lambek 1991, 2015"

(٣) "Geertz 1960, 1968, 1983"

٤ "Rabinow 1977; Crapanzano 1980; Dwyer 1982; Hefner 1985; Rosen 1989; Fischer and  
 Abedi 1990; Lambek 1993; also see Bowen 1993"

٥ "Shankman 1984; Clifford and Marcus 1986; M. Schneider 1987"

(٦) "Roseberry 1982; Ortner 1999"

مدراسه الدين والإسلام عند طلال أسد يجب أن تركز على السلطة والممارسة والجسد.

وعلى مدار العقدين الماضيين، هيمت أفكار طلال أسد على أنثروبولوجيا الإسلام، وكان ذلك أوضح ما يكون في الأبحاث المتعمقة بالشرق الأوسط<sup>(١)</sup> وبالإضافة إلى ذلك، وجد طلال أسد جمهورًا فاسلًا لأفكاره خارج الأنثروبولوجيا، مما كان له أثر بالغ في الكتابات الأكاديمية متعددة التخصصات حول الإسلام، ولا سيما بين المؤرخين المستشرقين المحققين في الإسلام<sup>(٢)</sup> وأكثر هذه الكتابات الأكاديمية لمتعمده التخصصات تركز تحديدًا على الجسد أو التجسد<sup>(٣)</sup> إن هذا التحول من صرير إلى طلال أسد داخل أنثروبولوجيا الإسلام يعكس تحولًا أوسع منه في الأنثروبولوجيا والمجالات ذات الصلة من نظرية الهرميوطيقا إلى نظرية الممارسة

في الماضي، عندما كانت أفكار نظرية الممارسة أقل شيوعًا، كان من المعقول أن تُمنح اهتمامًا شديدًا؛ بل كانت تُمنح اهتمامًا حصريًا. فقد كان لكتابات لأكاديميه التي استلهمت نظرية الممارسة أثر كبير في تحسين فهم للتقاييد الثقافية والعاوية ولديّة. ويصدق هذا بصورة خاصة على لأعبد الأحره لنظرية الممارسة، التي كتبها طلال أسد وصيا محمود ووائل حلاق، ولتي طوّرت فهما للتراث الإسلامي كثيرًا. ولكنّ لدينا في الوقت الحاضر سبب وجيه لرفض التركيز الضيق على الأفكار المستمدة من نظرية الممارسة؛ فإن مدك المقاربه تحاطر بساطه أن تستخدم حيوط استحيين بها التي كُتبت عنها سابقًا بالفعل بعمو

(١) Mahmood 2005, Hirschkind 2006, Hamdy 2009, Mittermaier 2011, Silverstein 2011, Agrama 2012<sup>a</sup>

(٢) انظر مثلاً

Zaman 2002, Salvatore 2009, Anjum 2012, Hailaq 2013, Katz 2013, Ahmed 2016, Farquhar 2017<sup>a</sup>

(٣) "Kugle 2007, Bashir 2011, Ware 2014"

أعارض في هذا الكتاب الاتجاه الحالي الذي يميل نحو تهميش نظرية الهرميوطيقا لصالح نظرية الممارسة؛ وذلك لأن التقاليد الثقافية والقنوسه والديسة - كالإسلام - لها أبعاد مهتة لا يمكن تناولها إلا عن طريق نظرية الهرميوطيقا، وقد حرت عادة أنصار نظرية الممارسة أن يحاهدوها لكسي لست مهتة بالانصار لنظرية الهرميوطيقا على حساب نظرية الممارسة، بل يصبأ اهتمامي على التفكير في كيفية تحقيق الجمع المثق والمثمر بين هذين الإطارين وبصورة أشد تحديدًا، فإني مهت بالتفكير في كيفية لجمع بين هذين الإطارين جمعًا يُهل تحليل التقاليد؛ ولا سيما التقاليد التي تحتوي على أحكام وفواعل، كالإسلام

في لفصل التالي، سوف أوضح مزيد من التصيل كلاً من نظرية الهرميوطيقا ونظرية الممارسة، وسأشير كيف يمكن الجمع بينهما على نحو متصل بالترث الإسلامي لكسي أود أن أقدم الآن للقارئ ههنا أوئاً لكيفية ارتباط هذين الإطارين بعملتي الميداني

## ٢ نظرية الهرميوطيقا ونظرية الممارسة والإثنوغرافيا

اقتست في صفحات هذا الكتاب مقتطعات من مذكراتي الميدانية بعد عاده صاعنها إلى حد ما- في المواضيع المناسبة، وقد ميّرت ههنا مقتطعات بوصفها بين ههنا الأقواس ١، ٢، مع وضع خط مميز تحتها والعمرة المقتطعة التله نقل للقارئ إحسانًا ماسية التي أجرت فيها أبحاثي:

«نزدحم المنطقة المحطة بالجامع الأزهر الشهير في القاهرة بالمسي القديمة من العصور الوسطى وتكتظ الممرات الضيقة التي نتف بلا نظام من تحت المبي بالماجر الصغيرة والأكشاك التي سبع جمع أنواع البضائع حيث يعمل عدد كبير من المتاجر في إصدار مطوعات محفصة لتكنفة من مكتب الديسة للعصور الوسطى وتاجر شركات أخرى في بحصراوات المَحْتَلَة واللحوم الحريفة والدجاج الحي والعطور والملابس مسائنة والأدوات المرلة. وتملأ الأرصفة من سافون على الأسعار

وسقون الصناع باستخدام العربات التي تجرها الحيول أو بشي ندفعها الأيدي ويحس أحرون على معاهد خشبية، وهم يشربون الشاي في أكواب رحاجية صغيرة، ويتحدثون مع العملاء والأصدقاء وبين هذه الأحداث صاحبه مساحد لا حصر لها، فأبما وقف المرء بعد مساحداً على مسافة خمس دقائق من الشرب على الأقدام وفي بعض الأماكن تقع المساحد المنخفضة بحيث يحاور بعضها بعضاً بعض نمت بمساحد كبيرة ومشره للإعجاب، لكن أكثرها أول حجتنا وبعضها يس أكبر ولا أكثر مروراً من المتاجر المتواضعة التي يحيط بها

مسجد فاروق ذو حجم متوسط، فهو بناء من هادق واحد طويل مستطيل وقد بُني المسجد من كتل حجرية ذات لون أصفر نقي، ولا يضيف من الخارج إلا قليلاً عن بهائره من المساحد لأخرى قدومه ويكفي الممر الحتمي المؤدي إلى المسجد بالقطع بصفته، وهو مبنى العبيد ولرصف، تتأثر به القبايات ويطل في الدباب، ولا شيء في مسطحة يشير إلى أي شيء خاص، لكن موقع المسجد ومظهره الخارجي المتواضع معادعاً إذ يكشف دجول المسجد عن مظهره الداخلي المجمع غير المبهر، فأرضه مفروشة بعشرات من السجاجيد الشريفة الكبيرة من مختلف الأنماط، حيث يحتلظ فيها اللون الأزرق والأحمر والأبيض ويتحدث صفوف من الأعمدة الرخامية الرمادية، وفي سقفه غنقت شرباً بيروية المرحفة الموضعة بمصاييح التكرور الصغيرة، كما رأيت حדרانه بقول مسطحة متعده من اللوس الأنس واسيدي

وفي كل ثلاثة، في وقت صلاة العصر، يزور المسجد شيخ عبد الله و الشيخ عبد الله أساد في جامعة الأزهر، وهو أحد كبار العلماء في الفقه الإسلامي، وأكثرهم احتراماً في مصر وفي حين يدرس الشيخ في جامعة عين شمس، فإنه يقدم أيضاً دروساً دورته مفتوحة للجمهور في عدد من المواقع بمحتره، وأحداهما هو مسجد الفاروق والشيخ عبد الله - ندي يهر عمره سبعين عاماً - لديه لعبة طويلة بتشر فيها شيب، ويرتدي ارتي

الحاضر بحريجي لأهره ويكون هذا الري من عصرين رئيسين الأول هو ثوب واسع واسع الكثير، وهو يُسمى «الجنة»<sup>(١)</sup>، ويشبه المعطف الطويل وبعض الحجاب يكون محظط، وبعضها يكون بطوي واحد، ودنفا ما تكون ألوانها قليلة ورصبة، كالدرجات المختلفة من الرمادي والأزرق والبني كما جرت العادة ويحتوي الري الأهرري أيضاً على نوع معين من عقد الرأس، وهي عمامة تُعرف باسم «العمامة الأهررية»، وتكون من طربوش أحمر تحيط به عمامة بيضاء والجزء العلوي من الطربوش الأحمر يبرز أعلى المنطقة التي تغطيها العمامة البيضاء، ويتدلى من أعلاه ذيل صغير أسود أو أزرق اللون ويمثل العمامة المرحضة للديب لعماء الأهره، وكان الشيخ يرفعها أحياناً إذا أراد أن يتحلّى عن الاميازات المصاحبة لارتدائها

بدأ الدرس فور وصول الشيخ عبد الله إلى مجلسه، وهو يجلس على كرسي خشبي واسع مُزوّد بمسند حصراء مُحظطة، ويستند ظهر الكرسي إلى أحد جدران المسجد، وتوضع طاوئه صمرة أمامه ويجلس الطلاب على الأرض أمام الشيخ، ويتراصون في مواجهته في حلقب دائرية ويكون كرسي الشيخ على حافة تلك الحلقه، بحيث تكون المقعد التي يواجه الشيخ مباشرة حائبة من الطلاب وفي اللغة العربية، يُعرف هذا النظام باسم «الحلقه» أو «الحلقه الدراسية».

يصل عدد الحاضرين إلى نحو عشرين طالباً، وتروح أعدادهم بين مئتين لعشرين مئتين ومنصف الثلاثين وجميعهم من اندكور إلا فئة واحدة (وهي نحس إلى الحجاب مفصله عن الحلقه) وثلاثه أربع الحاضرين من الملتحقين، ونصفهم تقريباً يرددون اثوب المُسمى بـ «الحلّاه»، وبعضهم يردد الطاقية التمدنية أيضاً، أما بعضهم فيرتدون الملابس العربية وعلى الرغم من أن العديد منهم مُسجلون رسمياً في جامعة الأهره، فلم يكن أحد منهم يردد الري الأهرري سدي يردده

(١) وتُعرف أيضاً بـ «الكاكولا»



الشيخ عبد الله ومع ذلك، فكثير منهم معروفون بأنهم يبصسون من  
لمرحليات الدبة الناشئة «قادمة»، وبعضهم يعقد حلقات دراسية في أماكن  
أخرى

يلقي الشيخ عبد الله درسه من خلال قراءة متن فقهية ثم قرون  
ويواصل الشيخ قراءته للمتن بصوت هادئ جليص، ويتوقف أحياناً للتعليق  
على محتواه، حتى إنه في بعض الأحيان يمزح ويعلق بتعليق طريف  
وبصحة ويتابع الطلاب قراءته في نسخهم المطبوعة من المتن وبعد  
برهة، تأتي امرأة مُسبَّة من أصول ريفية إلى الحنفية وهي تحمل صُفحة  
حديدية كبيرة، وعلى الصفحة أكوام من الشاي الأحمر المحلى بالكثير من  
السكر، فيدول كلُّ طالب من الحاضرين كونا، ويواصل الشيخ تعييفه على  
المتن وينتهي الدرس بعد ساعة ونصف تقريباً، ثم يستقبل الشيخ أسئلة  
عامة لمدة خمس عشرة دقيقة تقريباً ثم ينهض من كرسيه، وعندئذ يقف  
الطلاب لوقوفه، ويتقدمون إلى الإمام لتقبيل يده، تعبيراً عن احترامهم  
ومودتهم له.

يسير الشيخ سبط نحو المخرج، حيث يتجمع الطلاب حوله، ويتبعون  
شيخ إلى خارج المسجد وهو يشق طريقه عبر الممرات «صغيرة والأرقة  
الحمية» وبعد بضع دقائق من المشي، يخرج أخيراً من المساطق الداخلية  
إلى الطريق الكبير. وهناك تقف في انتظاره سيارة سيدان قديمة، يودع  
الطلاب شيخهم ويساعدونه في الجلوس على مقعد الراكب الأمامي إلى  
جوار السائق ويفتح اثنان من الطلاب الباب الخلفي للسيارة ليحبس وراء  
الشيخ. ثم يذهبون جميعاً وإن لم يكن واضحاً إلى أين يتجهون وعندما  
تتحرك السيارة، تنتهي بذلك حصة الأسوة

يأتي طلاب الشيخ عبد الله إلى دروسه لتحصيل تعلم بأحكام  
«شرعية». فكيف يمكن فهم هذه العمية؟ لا شك أن المنهج الفقهية تلعب  
دور في ذلك، فإن الشيخ كما ذكرنا سابقاً يقرأ تلك المنهج على طلابه

ويشرحها لهم ولكن كما سرى، فما هنا نُغذِّ إصامي غير نصي في نوبة الشيخ عبد الله وتعليمه فالمتوقَّع من الشيخ أن يمثل لطلابه نموذجاً مرجعياً موثوقاً بالعيش وفقاً لأحكام الشريعة ويمارس الشيخ تلك الأحكام ويعمل بها عندما يأكل ويتعبَّد ويسافر ويعامل الآخرين وفي كل ذلك يشاهد لطلابه شبحهم ويقتدون به وبصوره أكثر تحديداً، سيعمل الطلاب بأحكام الشريعة وفقاً للمثال الذي يقدِّمه الشيخ وهم بذلك يكسبون ويحصلون العلم بأحكام الشريعة

فعلى سبيل المثال، يصلي الشيخ عبد الله صلاة العصر بطلابه قبل بدء بدرس، وعندما يقوم الشيخ إلى الصلاة، فإنه سينوِّحه في اتجاه مكة المكرمة، ومن ذلك يستنبط الطلاب وجود حكم شرعي يوجب على المسلمين استعمال القبلة في أثناء الصلاة وبعد ذلك يشرب الشيخ اشاي الأحصر عندما يُعرض عليه، فسنبط الطلاب من ذلك أن أحكام الشريعة تجبر شرب الشاي الأحصر وأحياناً، عندما تظهر السماء بعضُ الشيخ بصره ههنا، ومن ذلك يستنبط الطلاب أن الحكم الشرعي يوجب على الدُّكور أن يعضوا ألبصائرهم عن الإناث ثم يقلد الطلاب أعمال الشيخ، في استقبله للقبلة، واستباحته لشاي الأحصر، وعضُّ بصره عن السماء وعندما يحضر الطلاب في العمل الصحيح بأحكام الشريعة، فإن الشيخ يستعمل سلطته ومرجعته لتصويبهم

يمكن تحليل هذا النوع من التعلُّم باستخدام نظرية الممارسة ولندكر أنه عن طريق ممارسة ركوب الدراجة، قد يطور الشخص معرفة وعنف ككيفية ركوب الدراجات (أي مهارة القيام بذلك) وهذا يمكن القول إنه عن طريق العمل بأحكام الشريعة، يطور طلاب الشيخ معرفة وعنف ككيفية العمل «لصحيحة» بأحكام الشريعة وتظهر السلطة بوصوح في هذه العملية، وحامضة الأهر هي النهاية هي مؤسسة من مؤسسات السلطة، و الشيخ عبد الله هو جزء من هذه المؤسسة ويشاركها في سلطتها وبصفه ممثلاً للأهر، فهو يدعو إلى العمل بأحكام الشريعة ويوصي بذلك، ويستعمل سلطته ومرجعته في تصويب الطلاب الذين يحدون عن هذه الأحكام

ولا يزال بإمكاننا أن ندفع هذا الحائط الممتد من نظرية الممارسة إلى أبعد من هذا، فمن طريق ممارسة أحكام الشريعة المفروضة بقوة السلطة، لا يكتسب طلاب الشيخ عبد الله معرفة وعلمًا بكيفية العمل بأحكام الشريعة بحسب (أي مهارة القيم بذلك)، بل يحصلون أيضًا محتوي عقليًا آخر فعلى سبيل المثال، عن طريق أداء الصلاة (أي عن طريق العمل بأحكام الشريعة المتعلقة بالصلاة)، يرداد الطلاب إيمانًا بالله

وبهذه الطريقة يرى كيف يمكن أن يجعل نظرية الممارسة إطارًا نظريًا لتحليل السمات الإثنوغرافية (مثل دروس الشيخ عبد الله) ومع ذلك، فهذه الإطار -عنى بعبه وعائدته له قيوده أيضًا- وتؤدي هذه القيود إلى إحصاء طيعة أحكام الشريعة والعلم بالشريعة.

كما سرى، فالعلم بأحكام الشريعة عند العلماء المسلمين - هو علمٌ بالمعل الإلهي<sup>(١)</sup>، وبصورة أكثر تحديدًا، فالعلم بأحكام الشريعة هو علمٌ برادة الشرع (الله) ومقاصده ورعايته وعلومه

وبذلك فأحكام الشريعة تجسد «إرادة الشارع ومقاصده» وفي الوقت نفسه، «الإرادة والمقاصد الإلهية تستند إلى رعات الله وعلومه». والشريعة مثلًا فيها حكم يقضي بأن يتمتع الرجال المسلمون من النظر إلى لساء غير الزوجات والمحارم، ويُستثنى هذا بـ «عص البصر»<sup>(٢)</sup> فعند العلماء المسلمين، «يريد» الله أن يعص الرجال المسلمون أنصارهم، وكذلك فإن إرادة الله تستند إلى رعايته وعلومه، وهكذا فإن الله يريد منع الرما ويرعب في هذا المنع. وفوق ذلك، فالله تعالى يعلم أنه إذا نظر برجل إلى امرأة

(١) يستخدم لمؤلف مصطلح «عمل الله» god's mind للدلالة على مراد الله أو مقصده لشريع، ويرادفه أحيانًا «العلم بما في نفس الله»، وهو استخدام شائع نسبيًا، بعض لمؤلفي «قواعد الله» بمعنى أي منهم «أنت قلت قلت الناس الخائفين وأني، وأنتي من ذوي الله قال سبحانه ما يكون في أن أقول ما ليس لي بحق إلى أن كنت فتنة عند يستعلم ما في نفسي ولا أعرف ما في قلبك إن الله أن علم السبب» [المائدة ١١٦] (المراجع)

(٢) انظر [سورة النور: ٣٠]

فقد يميل إلى الرد بها ومن هنا يمكن أن يقال إن الله يرعب في مع الرد، وهو يعلم أنه إن أطلق الرجال بصرهم فسوف يعربهم هذا الرد ولذلك اقتصب إرادة الله أن يعرض الرجال بصرهم ومن ثم، فحكم الشريعة بجسد الإرادة/مقاصد الله، التي تستند إلى رعبات الله وعلومه ووفقاً لذلك، فالعلم بالحكم الشرعي هو علم الإرادة لله ومقاصده، وكذلك الرعبات والعلوم التي تستند إليها تلك الإرادة

إن القاطع السامع لها آثارها في كفة تحليلنا لدروس الشيخ عبد الله إد شير مطرية ممارسة إلى أن طلاب الشيخ يكتسبون العلم بأحكام الشريعة بمشاهدة الشيخ والافتداء به (أي عن طريق مدحه ممارستهم على عدد من مبادئه) ولكن هذا التحليل وإن كان صحيحاً، فهو يحجب أيضاً حقيقة مهمة: أن الطلاب في الواقع لا يكتسبون فقط علماً بأحكام الشريعة، بل عنى مستوى أعمق، يكتسبون العلم بما في نفس الله وبعبارة أكثر حداثة، يكتسبون العلم بإرادة/مقاصد الله، وعلومه، ورعباته

فعلى سبيل المثال، عندما تظهر السماء بعض الشجج عند الله بصره فمدد يسلط لطلاب من هذا؟ في مستوى معي، يسيطرون وحوذ حكم شرعي يقضي بأن يعرض الرجال بصرهم ولكن في مستوى أعمق، يسلط الطلاب أن إرادة الله هي أن يعرض الرجال أبصارهم ويمكن القول أيضاً إن الطلاب سيستدلون من ذلك على أمور أخرى تتعلق بالمكتسبات النفسانية، فقد يستنتجون أن الله يرعب في مع الرد، وأن الله يعلم أن الرجال إذا نظروا إلى السماء فسوف يشهون ممارسة الجنس معهم وهو ما يؤدي إلى ظاهرة مثيرة للاهتمام نكحها محيرة، وهي أن الطلاب يراقبون أفعال الشيخ عبد الله، ويسيطنون من هذه الأعمال أموراً تتعلق بما في نفس الله (أي المقاصد والعلوم والرعبات الإلهية)<sup>(١)</sup>

(١) قد يُستدعج أحياناً استخدام بعض شيوخنا التي قد يفهم منها شيء ليعتبروا محذوقين، وإن كانت تعذر من اعتقديه بوقتها على الاستحسان السوي كما في حديث صغيره بن شعبة في صحيح البخاري (٧٤١٦) قال سعد بن عباد: "روى رأيت رجلاً مع امرأته =

وليس هذا لظهوره الأساسية مقتضرة على التعليم الإسلامي فتأمل  
مثلاً في جبرال رومي وحوده، فإذا رأينا الجود يرحمون في اتحاد العصمة  
عربية باريس، فقد يستنبط من ذلك أن الجبرال رومي/يفصد بهجوم على  
باريس وقد يستنبط أيضاً أن الجبرال برعب في إحبار فرنسا على  
الاستسلام، وأنه يعتقد أن فرنسا سوف تستسلم إذا تعرضت باريس للهجوم  
وهكذا، كما استنبط المكون العسي الإلهي من أفعال لشيخ عبد الله،  
فربما يستنبط المكون العسي للجبرال عن طريق أفعال جوده وبالمثل، فقد  
يستنبط المكون العسي لمالك المصنع من أفعال عماله، وقد يستنبط  
المكون العسي للمهندس المعماري من أفعال بانيه

سوف أثير أن الظاهرة السابقة تدعب دوراً مهماً في الكثير من التقاليد  
ثقافية والقانونية والدينية (أو ربما في جميعها)، كما سائبر أن هذه بظاهرة  
لا يمكن فهمها إلا عن طريق نظرية الهرميوطيقيا، ودبت لأن نظرية  
الهرميوطيق تقدم طريقة لفهم الكيفية التي تكشف بها الأعمال (كأفعال  
اشيخ عبد الله) عن مكون العقول (كالعقل الإلهي)

لا تقتصر قائمة الأفكار المستنبطة من نظرية الهرميوطيق على تحليل  
البُعد غير العسي لتعليم الإسلامي المعهي (مثل كيفية تعميم الطلاب من  
أفعال الشيخ عبد الله)، بل تلك الأفكار معيدة أيضاً في تحليل البُعد العسي  
بدت التعليم ومن ثم، سرى أن المكون المستعملة في التعليم العفهي  
الإسلامي لا تسرد قائمة من الأحكام المطوقة الصريحة (مثل «توخته إلى

---

= صرته سبب غير مُضجع، فبمع ذلك رسول الله ﷺ قال: «أُمَحِّيون من خيرة سجد،  
والله لانا أخير منه، والله أخير مني، ومن أجل خيرة الله حرّم المواحسن ما ظهر منها وما  
بطن، ولا أحد أحب إليه المَنور من الله، ومن أجل ذلك بعث المَبشُرين والسُدُرين،  
ولا أحد أحب إليه المَنحة من الله، ومن أجل ذلك وعد الله العتّة» وحديث عبد الله  
بن مسعود في البخاري (٤٦٣٤) ومسلم (٢٧٦٠) «ليس أحد أحب إليه المدح  
من الله ﷻ، من أجل ذلك مدح منته، وليس أحد أخير من الله، من أجل ذلك حرّم  
المواحسن، وليس أحد أحب إليه المَنور من الله، من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل  
الرسول»، (المراجع)

مكة في الصلاة، أعرض بصرك)، بل تلك المحتوى نقل أفعال المسلمين  
 أصحاب المُنْتَخَب بهم، كالسيِّ محمد ﷺ، وعمر، وأبي حبيبه (كما في  
 روايات الأحاديث والآثار)؛ فيروى مثلاً أن السيِّ ﷺ أو أن حصة فد عَضَّ  
 بصره في وجود الساء، ومن هذه الأفعال يستلزم القارئ أموراً عن ما في  
 نفس الله (كاستنباطه أن الله يريد من الرجال أن يعصوا بأوامرهم، وأن الله  
 يربح في مع الربا) ولذلك، فلدنيا مقابلة وتناظر بين (١) الاستنباطات  
 ،بأحواد من أفعال أشخاص كالشيخ عبد الله، (٢) والاستنباطات المأخوذة  
 من الروايات النصية عن أفعال السيِّ ﷺ وأبي حبيبه وأفسح أن هذا  
 الساطر له أهمية أساسية في تحليل الفقه والتعظيم الإسلامي وعلى الرغم  
 من أن هذا الساطر قد تجاهله نظرية الممارسة، فهو أثبت أنه يمكن فهمه  
 باستخدام نظرية الهرميوطيقا ومرة أخرى، هذا لأن نظرية الهرميوطيقا  
 تقدم طريقة لمعرفة كيف تكشف الأفعال عن مكنون العقول؛ سواء كانت  
 هذه الأفعال تُشاهد مباشرة أو تُروى في النصوص والكتب

تشير النقاط السابقة إلى الحاجة إلى رؤية جديدة للفقه والتعلم الديني  
 وفقاً لتلك الرؤية، فإن العلم بأحكام الشريعة يتجسّد في العلم بما في نفس  
 الله والعلم بما في نفس الله يُستلزم من الأفعال، سواء كانت هذه الأفعال  
 تُشاهد مباشرة أو تُروى في الكتب والنصوص وهذا الاستلزام نظير  
 للاستلزام الذي يتوصل به إلى العلم بما في عمل الحمار بالنظر في أفعاله  
 حذوه.

يمكن القول إن نظرية الممارسة -وحدّها لا تكفي لتحليل كيفية  
 استعمال العلم بأحكام الشريعة في دروس الشيخ عبد الله؛ ولذلك فإن الرجوع  
 إلى نظرية الهرميوطيقا ضروري أيضاً؛ ولذلك يصح من الضروريّ لجمع  
 بين نظرية الممارسة ونظرية الهرميوطيقا وأود أن أشير إلى أنه في تحقيق  
 هذا الجمع، فإننا نساعد على منبذ المحوّه من مقاربتين تتعلّقان بديقه  
 الإسلامي المقارنه الأنثروبولوجية، ومقارنه المستشرقين المتخصصين في  
 الدراسات الإسلامية إن المقارنات الأنثروبولوجية المعاصرة مدبّة بنظرية  
 الممارسة، وفي الوقت نفسه، فكثيراً ما تهتمّ مقارنات المستشرقين بأنواع

بمساكن التي تناولها نظرية الهرميوطيقا (مثلاً كيف يعرف الفقهاء المسلمون مراد الله؟)، وكيف تحلل الفقهاء المسلمون لأحداث وعبرهم من الروايات التي تروي أفعال المرجعيات الدينية<sup>(١)</sup> وبذلك، ولجمع بين نظرية الهرميوطيقا ونظرية الممارسة سيؤدي إلى توفير موارد منهجية للباحثين الذين يريدون العمل بين المقاربات الأنثروبولوجية ومقاربات المستشرقين وأود أن أصح نفسي بين هذه المجموعة من الباحثين

### ٣- ملاحظات منهجية

قبل حياض هذه المقدمة، أود أن أسأل في إطار بعض القضايا المنهجية تتعلق القضية الأولى بما إذا كان من الصحيح وضع تعميمات واسعة حول التراث الإسلامي (الشيء) وأحد الآراء هنا هو أن تعميمات من هذا النوع تُعدُّ أمرًا مُشكلاً في جوهرها ويؤكد أنصار هذا الرأي - وهم مصيبيون في ذلك - وجود تنوع وتباين زمني وجغرافي واسع في التدين الإسلامي فعلى سبيل المثال، من الشائع التمييز بين الفترات المحلية في تاريخ نهضة الإسلام (هناك مثلاً العصر التكويني من القرن سابع الميلادي إلى القرن العاشر، والفترة الكلاسيكية من القرن العاشر إلى الثاني عشر، وفترة ما بعد الكلاسيكية من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر)<sup>(٢)</sup> ومن شائع أيضاً المرور من أنواع الدين الموحدة في مناطق محلية من لعالم الإسلامي (أي شرق الأوسط وشمال أفريقيا، والصحراء الكبرى، وشرق أفريقيا وعربها، وآسيا الوسطى، وجنوب آسيا، وجنوب شرق آسيا)<sup>(٣)</sup> وفي ضوء الحقائق السابقة، حرم بعض الباحثين أنه من غير المناسب الحديث عن وجود تراث إسلامي مُشترك<sup>(٤)</sup> ويرفض هؤلاء

(١) للاطلاع على الأعمام التي تناولت التعبير عن الشريعة والفقهاء والتفسير القرآني بتاريخ

نهضة الإسلام، انظر "Johansen 1988; Hallaq 2001 Burak 2015"

(٢) للاطلاع على الأعمام التي تناولت التعبيرات الإقليمية في الدين الإسلامي، انظر

"Laffan 2011 Warr 2014; Ahmed 2016"

(٣) انظر على سبيل المثال "El-Zem 1977; Gilsenan 1982; Al-Azmeh 1993"

الباحثون الدعاوى التعميمية حول التراث الإسلامي؛ لكونها غير دقيقة بما يكفي، ولكونها أدوات برعة جوهرية، ولكونها تتجاهل السُّوع التاريخي الشاسع للإسلام (أي إنه يوجد «إسلامات» متعددة وليس «إسلامًا» واحدًا) ويؤكدون أيضًا أن الدعاوى التعميمية حول التراث الإسلامي هي إشكالية؛ لأنها بطبيعتها - وصفية تقريرية، وليس وصفية فقط - ووفقًا لهذا المحيط من النظر، فإن الدعاوى التعميمية كثيرًا ما تسند إلى أشكال مسنده أو المحوية أو الأرثوذكسية من الإسلام، ونستطع فكره أن أشكال الإسلام الأخرى غير صحيحة أو غير شرعية. ويرى الباحثون الملتزمون بالرؤية السابقة أن العمل الأكاديمي الجيد يجب أن يهتم بأشكال الإسلام المحلية والمحقة تاريخيًا، وأن أكثر الدعاوى احترامًا وأقربًا أكاديميًا هي أكثرها تواضعًا وأكثرها تقييدًا.

لا أقلل من قيمة الدراسات التي ركزت على نقد الأشكال المحددة تاريخيًا ولأشكال المحقة من الإسلام لكنني لا أعتقد أن هذا سمط من الأبحاث الأكاديمية هو وحده النمط السائد المعاصر وقد تحدثي بعض الباحثين -مثل هلال أسد<sup>(١)</sup> وشهاب أحمد<sup>(٢)</sup> - لقول بأنه من غير المناسب تحديث عن وجود تراث إسلامي مُشوّه وفي حين أن طلال أسد وشهاب أحمد يعرفان بالاحلاف الرماني والعمروفي الواسع في التراث الإسلامي، فإنهما يعتقدان أن هذا النقصد يظهر نوعًا من الانساق؛ لأنّ تنارات -محتمة فيه يجمعها بوثقه عام، ألا وهو أنها جميعًا بأحد -بقران وتأخذ روايات الحديث (ربما) ونجعلها مصدرين أصليين. إن لم يكون المصدرين لوحيدين بالضرورة من مصادر المعرفة الدينية<sup>(٣)</sup> وعلى الرغم من أن هذا قد يكون فيه تسطّيح كبير لوجهة نظر طلال أسد وشهاب أحمد، فإنه يجسّد فكرة رئيسة موجودة في أعمالهما

(١) "Asad 1986"

(٢) "Ahmed 2016: 113-404"

(٣) "Asad 1986: 14; Ahmed: 345-356"



وبناءً على الرؤية السابقة، سأقتصر بوجه عام أن التيارات المختلفة في التراث الإسلامي بأحد: إمّا تصرّيحاً وإمّا صمياً بالقرآن و[شئ] إسي محمد ﷺ والعماء السابقين، وتجعل ذلك من المصادر الأساسية للمعرفة الدينية ولا تنهي هذه الحقيقة وجود ما بين كثير في أشكال التدوين الإسلامي، لكنها تولّد أساطير معينة مشتركة على نطاق واسع، تتجور لاختلافات المارسية والإقليمية، في التعليم الإسلامي والمفكر الفقهي واهتمامي موّجه إلى الأساطير من هذا النوع، وسوف أطرح في أثناء وصفي لها عمداً من لدعاوى التعميمية حول التراث الإسلامي وسوف أحمل هذه لدعاوى مبنية إلى حد ما، مع إدراكي أن بعض الباحثين يفضل أن يراها أكثر بديهة لكي لا أعتقد أن الإفراط في التقييد ممدوح بالضرورة فالإفراط في التقييد يكون مبنياً في تحديد الأشكال المحلية والمحددة تاريخياً للإسلام، لكنه قد يؤدي إلى حجب أساطير أوسع حديره بالاهتمام أيضاً

أدرك أن لتعميم حول الأساطير الأوسع نطاقاً سيستجلب الاستقادات والاعتراضات من الباحثين الملتزمين مهجاً بالقول بأن التعميمات بوسعة تُعدّ إشكالية بطبيعتها، وأن الهدف الوحيد للبحث الأكاديمي المناسب في استقادات الإسلام هو تحديد أشكال الإسلام المحلية والمحددة تاريخياً ولكي أرى أن الأبحاث الأكاديمية حول الإسلام يمكن أن تولى اهتماماً للأساطير الواسعة، وكذلك الأشكال المحلية والتاريخية وفي الواقع، يسعى كتاباً هذا إلى انقسام بذلك تحديداً وبعبارة أخرى، يسعى الكتاب إلى تمييز الأساطير الواسعة في التراث الإسلامي، بينما يمحّص أيضاً شكلاً محلياً ومحدداً تاريخياً للإسلام، في التعليم الديني المصري الحديث.

إسي أمل إلى القول إن هذا الكتاب يقدّم تعميمات حديرة بالغة حول التراث الإسلامي الشئ ولكن يمكن الجرم -تحديد أكثر بأن الكتاب يقدّم تعميمات ذات مصداقية حول تاريخ سائد من التدوين داخل التراث الإسلامي الشئ وفي النهاية، أريد أن أترك للقارئ الفرصة أن يقيم شخصي وأدلي،

ثم أن يمرّر نفسه الطريقة المثلى لفهم الكتاب وأعتقد أن انقراض وحلاف  
العلمي حول النطاق المناسب للعمل المعين أمر مشروع ومقبول ومثمر

وأرجو أن يُنظر إلى تعميماتي حول التراث الإسلامي على أنها وصفيه،  
ولست وصفيه تفريرية ولا إرامية ولذلك، فإن هذا الكتاب لا يسعى إلى  
وصف أحد أشكال الإسلام بأنه شرعي وأصل، أو برع هذين الصنفين عن  
غيره من الأشكال وهي حس أن ماضيات الشرعة والأصالة قد يكون لها  
قيمتها، فهي تقع خارج نطاق العمل الحالي

وتتعلق القصيدة المصححة الثانية بالفصل بين الحفش حقه ما قبل  
العصر الحديث، وحمية «العصر الحديث» وأستعمل مصطلح «الحداثة»  
ها للدلالة على مجموع من انتعشت وأساليب التنظيم المؤسسي، التي  
نشأت في أوروبا ما بعد العصور الوسطى وفي القرن التاسع عشر، وردد  
انشار هذه المجموعه خارج أوروبا، لتصل إلى مصر وعبرها من البلدان  
الإسلامية وعهم تأثير الحداثة في التعليم الديني المصري، فمن لصروري  
مراجعة طلبة حليم الإسلامي في فترة ما قبل العصر الحديث

في الفصول التالية، سأستخدم تعبير «التعلم الإسلامي التمهيدي»  
لوصفه مصطلحاً محصوراً يدلّ على التعلم الديني في البلدان العربية  
لإسلاميه (وبحديداً مصر)، من القرن الحادي عشر حتى مجيء الحداثة  
وسوف أستخدم كتابات العديد من المؤلفين المسلمين الذين عاشوا خلال  
تلك الفترة، وأستعمل بصوصهم لتوضيح الممارسات التعليمية المحدّدة،  
التي مثب الإصلاحات التعليمية المصرية الحديثة تحديداً لها ومع ذلك،  
فإنّ هذا المصّح غرضه للشكّيك في صحته

لقد اعتدت الكتابات التاريخية الاستشراقية السابقة على تصوير حقه  
ما قبل العصر الحديث بأنها ساكنة هاملة تماماً وقد تعرّض هذا الرأي  
لهجوم عسير في كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد وسحّة بذلك،  
أصبح الكتابات الأكاديمية فترة العهد شدّد على ديناميّة المجتمعات  
الإسلامية قبل العصر الحديث، وأصبحت أيضاً شديدة الحساسية للأخطار

نبي تمتلئها بعميمات التدرجبة الفضفاضة ولذلك، أصبح العديد من علماء الأنثروبولوج يشعرون بالحاجة إلى الحزم بأن الرث لإسلامي في حارة تعبر مستمر، وبأنه من الخطأ اعتقد خلاف ذلك وهذا هو موقفى من هذه المسائل إن كل حفة تشبه ما قلها وما نعلم في بعض الواحي، ويحتف عهما في نواح أخرى، فالجزم بلا تفصيل- بأن بتفليد تتعبر ليس أولى بالصحة من الحزم بلا تفصيل بأبى نطل كما هي، فمس للعدرات اجارمة المروعة من ساقها من كلا النوعين عيمة مسهجة نذكر وبدلاً من ذلك، بسعي ألا يكون للمدعاوى المتعقبة بالتعبر أو الثبوت قسة إلا إذا كان تتعلق بمصدا محدده

يعتمد تحديد الفترة الزمنة الملائمة للدراسة على نوع المصدا التي سحضع للساو، والمعدجة، فهي بعض التحقيقات كعلم الآثار مثلاً ربما كان من المناسب أن يجمع بين الاف السنين معاً، وفي غيرها ربما كان التوسع عيم يتجاوز القرن (أو الععد) قراراً عبر حكيم ودعواي هي أن الحدة قد دشب لمدارس تعليمه حديدة تماماً بصورة حبره ودمصرة بين مدارس ما قبل العصر الحداث والممارسات لحديثة، يمكن النظر إلى ممارسات ما قبل العصر الحديث التي شكر ما أسمته باسم "سعي الإسلامى تقليدي" على أنها متشابهة إلى حد كبير، على الأقل فيما يتعلق بالمصدا التي أهتم بها هـ<sup>(١)</sup>. وأشير إلى أنه لا يزال من الممكن الوقوف على العديد من ممارسات التعلم الإسلامى التقليدي في القاهرة الآن وفي تحليتي بهذه المدارس، أستشهد بالنصوص والكتابات بما قبل العصر الحداث الملائمة للمقام، وكذلك النصوص المصرية لحديثة والسات لإشوعرافة لمتعلمه بالموضوع فهذا المسهج يمكن أن يكون مثمراً عند مراعاة الحذر المناسب في استعماله.

والسبب الآخر المهم للنساء إلى النصوص القديمة هو أن علماء الدين المعاصرين يرجعون إليها دائماً، فإن كثيراً من النصوص والكتب الرئيسة

(١) وبلاطلاع على منظور مماثل، انظر: "Ware 2014"

المُحَنِّمة حاليًا في التعليم الإسلامي تعود إلى فترة العصور الوسطى، ونتيجة لذلك، لا تراث النصوص والكتب المؤلفة في فترة المرون الوسطى «معاصرة»، بمعنى أنها ما زالت تُدرّس وتُقرأ اليوم. ولذلك، فعند تناول تعليم الإسلامي المعاصر لا ماضٍ من الإشارات المطوّنة إلى تلك الكتب «لوسطه» وجميع الشؤل تقريبًا التي سأنقلها في العصور التالية عن كتب المرون لوسطى ما زالت تُعمل على نطاق واسع اليوم.

ولاحظ أن علماء الدين المعاصرين يعدون أنفسهم مُمثّلين مُخصّصين لتراث قديم يمتدّ رجوعًا إلى النبي ﷺ وكثير من حواري حاتم -علمية واشخصّة يُرجعون إلى هذا التراث القديم. وعندما يستحضر هؤلاء العلماء الماضي، فإنهم يعدّون ذلك بالرجوع إلى النصوص تقدّسه (كقرآن، والحديث إلخ) وفي كثير من الأحيان، يحفظون تلك النصوص حفظًا تامًا، أو ربما أعدوا ص عنها في عرابت عربية، أو يستخدمون عبارات مستمدة منها. هذه العادات كلها راسخة في التعليم الديني نفسه، وهي تعرس في هؤلاء العلماء أنماطًا من الحفظ «نصبة» تمامًا. وهذا لا يعني بلا ريب أن العلماء المعاصرين ليسوا إلا إعادة إنتاج لوجهات النظر القديمة، فهم في النهاية يقرّرون ما يجب لاستشهاد به، ومتى يستشهدون به، وما الاستشادات الأخرى التي يجب جمع بعضها إلى بعض، وهذه كلها أمور لها مائع الأثر في المحتوى المنقول. وعلى أي حال، فإنه عند التعامل مع علماء الدين المعاصرين، مستشر أنواع القصص البسيطة مثل «الماضي في مقابل الحاضر»، و«المكتوب في مقابل شفهّي»، مستشر الإشكالات فإن هؤلاء العلماء يسعون جاهدين إلى الحفاظ على تراث الماضي حيًا في الوقت الحاضر، مع رجوع دائم إلى نصوص المكتوبة وإعداده صياغتها في خطابهم. وهذا هو الموقف الذي دعوني إلى تجميع بين السمات الإثوغرافية (المعقّفة بالعلماء لأحياء) وبين نصوص الإسلامية (القدّيمة).

والقصص المذهبية الأخرى تملأ بالحسن، وفي حقبة ما قبل العصر الحديث، كان الذكور -أعلى عارمه- هم المشاركون في لتعليم الإسلامي

التقليدي وكما سري، فإن جامعة الأزهر ودار العلوم الآن يتوسر فيهما كلا الحسرس، ولكن مع ذلك فإن الأعلىة في المؤسسات مظل لندكور، ولا سيب في مستوى الدرامسات العليا وإلى حاسب هذا، وبسبب قو عد لسلوك الإسلاميه التي يفصل من الجسمير، فإن قدره الساحتير الذكور -مثلي عى التفاعل والواصل مع الإناث في تلك المؤسسات محدودة. ولذلك، فقد ترثر عملي المندابي في الأصل عى علماء سدير الذكور (وإن لم يقتصر عليهم حصراً)

وسأحتم بيصع كيماتي عن هويي، وكف شككت بك الهوة بحثي وعلى الرغم من اعتقادي أن الممارسات من هذا النوع تكون دائماً انتقائية، فإنها يمكنها أن تظل مهيلة

ينتمي والذي إلى عائلة شعة إيرانية مسلمة، علمائه إلى حد كبير (ولكن ليست معادة للفس)، وسمي أمي إلى عائلة كاثوليكية أمريكية نصاء، علمانية أيضاً إلى حد كبير (ولكن ليست معادية للدين) ولم أرث وفقاً لتقليد ديني معيّن، لكسي في الوقت نفسه لم أكن فقط راصياً عن الوصف اللبرالي العلماني السائد للمجربة والحررة الإنسانية (أي مفهوم الإنسان الاقتصادي)<sup>(١)</sup> وعلى وجه الخصوص، لم أؤمن فقط بفكرة أن الوجود الإنساني سمئل في محاولو أناسو لرياده السعادة المرددة إلى أقصى حد لها، بأسهلاك أكبر عدد ممكن من السلع والخدمات وتنف لذلك، ولم أعقد فقط أن المجتمع المثالي هو المجتمع الذي سح فيه الاقتصاد لرأسمالي مجموعة مرابدة من السلع والخدمات، عن طريق التقدم المستمر في العلوم والتكنولوجيا.

(١) الإنسان الاقتصادي (Homo economicus) - شخص افتراضي تحكم سلوكه الدوافع الاقتصادية فقط - به نموذج الاقتصادي للسلوك البشري، وهو يفصل دائماً التدخل الأعلى عى لدخل المتحضر، ولكن قوة تفصيه تصاد كلما ارتفع دخله بقلاً عن معجم الاقتصاد المعاصر (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٩) (المرحوم)

إن المفهوم القائل بأن التجربة الإنسانية تتمركز حول تعظيم لبعاده عن طريق الاستهلاك المادي قد تعرضت بلا شك - للعديد من - العديد من أعمد النظرية لاجتماعه الكلاسيكية، وكذلك الأبحاث الحديثة في علم نفس، وعلم الأحياء، والأشروبولوجيا المعرفية - وتمشيًا مع تلك الأبحاث<sup>(١)</sup>، فبني أطرًا قوية أو العقل / لدماغ البشري يعمل بصورة طبيعية إلى حد ما إلى الحث عن الهدف في الكون، والتي معالجته خبرته عن طريق أنماط معينة من التفكير «العي» أو «الأسطوري» (وكلمة «الأسطورة» صدي لا تسلرم وصف الطلاق). وأطرًا أيضًا أن العصر لدماغ البشري يعمل «صورة» طبيعية إلى حد ما نحو الطقوس المحسنية، ومحنة لعشيرته، و لاهتمام بأمر «الهوثة» (أي الاهتمام بجماعه لفرد، وتربيتها، وتقاليدها) وأدرك أن هذا المنظور خلافًا، ولم أسعى إلى إخراج نه في هذا الكتاب، كما أن نتائج الكتاب لا تعتمد بأي حال على قوله لكن على الصعيد الشخصي والأكاديمي، فإني أعتقد أن مسائل لأسطورة والطقوس وعشيرته والهوية ذات أهمية عظيمة وبعبارة أخرى، لا أعتقد أنه يمكن ببساطة صرف النظر عنها وطرحها ووضعها بالجهل و بهمجة، وأنها تستمر إلى الأهمية في العصر الحديث، الذي يهتم عنه العلم التجريبي والمردية ورأسماله الاستهلاك إني أحترم حقًا علماء الدس المسمى لأنهم نظروا عبر الأعمار إلى المسائل العبة ومسائل الطقوس وشعائر العيرة والهوثة، وقد شكّل هذا الاحترام عملي البحثي بلا شك

(١) تشمل الأبحاث لمصنفه بهذا الموضوع أعمال علماء الأشروبولوجيا المعرفية مثل دان سيبير، وسيوارث غوثري، وسكوت أنر، وباسكال بوير، وإيدا كوهين كما أن بعض لأعمال ذات الصلة قد قام بها علماء الأشروبولوجيا الطورية، مثل ريتشارد سومير، وويليام فيرور، وروين فانير

## ٤ - الهيكل العام للكتاب

ينقسم ما تبقى من هذا الكتاب إلى عشرة فصول، وهي موزعة على أربعة أقسام

القسم الأول يأتي بعنوان «النظرة والإثنووغرافيا والتاريخ»، وهو يضم الفصلين الأول والثاني. وفي الفصل الأول، أُبَيِّنَ كيف يمكن الجمع بين نظرية الهرميوطية ونظرية المدرسة في تحليل التقاليد الشعبية والتدوين والتدوين، مع تركيز على التراث الإسلامي. وخلال الجزء المتبقي من الكتاب، ساستمَدُّ من نظرية الهرميوطية ونظرية الممارسة لتحليل الحوارات المركزية للغة والتعليم الإسلامي. وفي الفصل الثاني، أُقَدِّمُ سرِّدًا إثنووغرافيًا وتاريخيًا للتعليم الديني العالي في مصر الحديثة.

والقسم الثاني بعنوان «العلم الإسلامي التقليدي والعمق»، وهو يضم الفصول الثالث والرابع والخامس والسادس. وفي الفصل الثالث، تُدَوِّنُ مفاهيم الأساس، كالتشريعة والشريعة والأخلاق، وأوضح مكانها في العمق والتعليم الإسلامي. وفي الفصل الرابع، أُدرِسُ مفهوم الصُّحْحة في تربية الإسلاميه التقليدية. وفي الفصل الخامس، أُدرِسُ مكانه لشدة في التعليم الإسلامي المعسدي. وفي الفصل السادس، أنظر في كيف ستعمل النصوص المكتوبة في التعليم الإسلامي التقليدي.

والقسم الثالث بعنوان «نظرة حديده إلى العمق الإسلامي»، وهو يحتوي على الفصل السابع الطويل. وفي هذا الفصل، أُدرِسُ الهيكل العام بمفكرين فقهاء إسلاميين، وأُبَيِّنُ مدى ارتباطه بالمدرسات الشعبية متميزة للعلم الإسلامي. وفي أسط الكلام عن الأفكار الهرميوطية مسماة أفكار من «نظرية الحطط»، وهي مقارنه مؤثره في الكتابات الأكاديمية المعاصرة والقانونية الحديثة. وقد سمح هذا برؤية جديدة حول مجموعة كاملة من مفاهيم الفقه الإسلامي، ومنها المصنعة، والسُّنَّة، والمفاهيم الشرعية، والعباس، والاستصلاح، والاسمحان، والإجماع،

والاجتهاد، وبتعدد، والمنهج وأربط تحليلي بالأفكار والمؤسسات  
الموجودة في جامعة الأزهر، والجامع الأزهر، ودار العلوم

والقسم الرابع بعنوان «الإصلاح الحديث»، وبصمَّ الفصول الثامن  
والتاسع والعاشر. وفي الفصل الثامن، أدرس كيف سعت جهود إصلاح  
الحديث إلى تحوُّل التعليم الإسلامي، عن طريق إعادة تنظيم ابرمان  
ولمكان. وفي الفصل التاسع، أدرس كيف أدت جهود الإصلاح إلى إدخال  
ممارسات جديدة في قراءة الكتب والنصوص. وفي الفصل العاشر، أدرس  
كيف أدت جهود الإصلاح إلى ظهور تيارات حديثة من الفكر المعاصر  
الإسلامي؛ ألا وهما التيار السلفي، والتيار الوسطي





## القسم الأول

### النظرية والإثنوغرافيا والتاريخ



## الفصل الأول

### نظرية الهرمنيوطيقيا ونظرية الممارسة في دراسة التقاليد الثقافية والقانونية والدينية

أوضح في هذا الفصل كيف يمكن الجمع بين نظرية الهرمنيوطيقيا ونظرية الممارسة في تحليل التقاليد الثقافية والقانونية والدينية وأبدأ بتقديم بعض الأفكار الهرمنيوطيقية الأساسية، وأرسل بينها وبين عمل غيرثر وطلال أسد ثم أنظر كيف يمكن تطوير هذه الأفكار الهرمنيوطيقية في اتجاهات جديدة، وكيف يمكن تطبيقها على التراث الإسلامي ثم أستخدم هذه الأفكار بعد بعض الجوانب الرئيسة لمهج نظرية الممارسة في تحليل الأحكام وأحتم تقديم بعض الاقتراحات حول كيفية الجمع بين الأفكار المنتمية من نظرية الهرمنيوطيقيا ونظرية الممارسة

وأستعمل في هذا الفصل قائمة من المصطلحات لمربطة بنظرية الهرمنيوطيقيا ونظرية الممارسة، وأولي اهتمامًا خاصًا بالمصطلحات التي لها مرادفات قريبة (أو مطابقة) في اللغة العربية، والتي تحمل أهمية ما في لتراث الإسلامي. ومن هذه المصطلحات: «العقل» أو «القلب»، و«المعل» أو «المعمل»، و«الصفات النفسية» أو «صفات القلب» أو «أوصاف القلب»، و«المنكة» أو «الخبر» وفي العصول التالية، سأستعيد من هذه المصطلحات في تقديم شرح مفصل للمعنى والتعلم الإسلامي

## ١- العلامات ونظرية الهرميوطيقيا

كما أشرد سابقاً، فإن نظرية الهرميوطيقيا تشل على مجموعة مسؤوعة  
نكها مترابطة من الميارات الفكرية وسوف أركر على تير و حد  
محصوصي بها، كان نه تأثير عميق في النظرية الاجتماعية وترجع حدود  
هذا التيار لأنمسي إلى حد كبير إلى أفكار هبعل وشدير ماجر في أوئل  
القرن التاسع عشر وفي أواخر ذلك القرن، بطور هذا التيار بيصبح بردهما  
وسف سحت الاجتماعي والتاريخي، على يد ديلشي<sup>(١)</sup>، ودرويس<sup>(٢)</sup> (أي  
مفهوم Geisteswissenschaften، أي العلوم الإنسانية) وفي بدية القرن  
العشرين، كد فير<sup>(٣)</sup> يعتمد على هذا التيار لإتاح علم اجتماع منهجي  
(أي علم الاجتماع لأويلي) ثم أعيد صياغة أفكار فير في أوئل القرن  
العشرين ومنصفه، على يد يارسونز<sup>(٤)</sup>، وشوتز<sup>(٥)</sup>، وفي الستينيات،  
توسعت أفكار شونر أكثر على يد بيرغر ولوكمان<sup>(٦)</sup> وإلى حد ذلك،  
ففي بحرء الأخير من القرن العشرين، اعتمد ديفيدسون على المفاهيم  
المركية في هذا التيار العام، فبي عليها وهدنها<sup>(٧)</sup> وحلال امتره نفسها،  
سمى فقه التقنون بيتي<sup>(٨)</sup> إلى إحياء حيوط التحليل القديمة المرتطة بهذا  
التيار

لا يمكن استعاث عمل عبرتر إلا بعد معرفة موضعه من هذا البار  
سابق ومع ذلك، فقد جرت العادة في الأعمال الأثروبولوجية والتاريخية

(١) "Dilthey 1988 [1883]; 1972 [1900]; 2002 [1910]"

(٢) "Droysen 1893"

(٣) "Weber 1978 [1922]"

(٤) "Parsons 1949 [1937]; 1964 [1951]"

(٥) "Schutz 1967 [1932]; Schutz and Luckmann 1973"

(٦) "Luckmann 1991 [1966]"

(٧) ولا سيما مفهوم «الفعل» و«التأويل» انظر

"Davidson 2001 [1980]; 2001 [1984]"

(٨) "Betti 1990; 2017"

المعاصرة على تجاهل هذا التار، وهي أعمال تصف نفسها بأنها ذات سمّة  
هرميوطيقه/تأوييه وتميل تلك الأعمال إلى التركيز على أفكار عدمير<sup>(١)</sup>  
وريكور<sup>(٢)</sup>، وهما المنظران الهرميوطقان اللذان أثرا في عبرتر<sup>(٣)</sup> لكن  
أفكار عدمير وريكور كثيرا ما تحرف بصورة كبيرة عن اليار الهرميوطيقي  
الذي طوّره درويس وديلثي وبارسور ويرغر ودفيدسون وبني

تهمّ نظريه الهرميوطيقيا بالعلم بالعمول الأخرى ووفقا لوجهات النظر  
للمعاصرة، فإنّ عقل الفرد يحتوي على معتقداته ورعاياته ومشاعره  
ومقاصده إلخ<sup>(٤)</sup> ولذلك يمكن تسمية معتقداته ورعاياته ومشاعره  
ومقاصده بأنها «صفاته العقلية» أو «النفسية» لأنها جميعا «موجودة» في  
عقله/نفسه ومن الممكن ذكر مجموعة واسعة من الصفات النفسية  
الأخرى ولكن لو وضعنا في الاعتبار أهمية الصفات السائدة لحاضّة في  
نظريه لاجتماعية، فسوف أرتكر على (١) المعتقدات (أو الموم  
أو لتصورات)، (٢) والرعات، (٣) والمثاعر، (٤) والمقاصد

يمكن التمييز بين عقل الإنسان وحده فبجد هو الكيان المادي  
الذي يمشي به «رحليه»، ويأكل به «فمه»، ويتكلّم به «لسانه»، وما إلى ذلك  
ومن المعروف الكبير بين العقل والوجد هو أن العقل لا يمكن رؤيته؛  
ولذلك فمن المستحيل أن أنظر مباشرة في عقل شخص آخر، وأن أرى  
الصفات النفسية التي يحتوي عليها (أي لا يمكنني أن أرى معتقدات شخص  
آخر أو رعايته أو مشاعره إلخ) ولكن إذا كانت الصفات النفسية  
للأخرين محنّة حقة، فكيف يمكن للمرء أن يكتب العلم بها؟ تسمى  
نظرة الهرميوطيقيا إلى الإحادة عن هذا السؤال<sup>(٥)</sup>

(١) "Gadamer [1960] 2006"

(٢) "Ricoeur 1981"

(٣) انظر على سبيل المثال

"Agar 1980; Rabinow and Sullivan 1987; Lambek 1991: 2015"

(٤) للاطلاع على نقد لهذا الموقف «الديكارتي» العام، انظر

"Ryle 2002 [1949]"

(٥) "Dilthey 1972 [1900]: 231-232"

وفي قيامها بذلك، تمت نظرية الهرميوطيقا الانتباه إلى مفهوم «المعل»، فأفعال المرأة تنصهر سلوكه ونصرفاته، كالمشي و الأكل و بدراسه والصدده، وما إلى ذلك كما تعامل نظرية الهرميوطيقا لترك المعتمد بوصفه نوعاً من أنواع العمل، فالامتناع عن [شرب] الكحول عن عهد بعد فعلًا وبالمثل، فإن نجس الربا يعدّ فعلًا أيضًا وأحيانًا، وسقطت عبارته بعد فعلًا فعلًا أيضًا في نظرية الهرميوطيقا<sup>(١)</sup>

تعتقد نظرية الهرميوطيقا أنه من الممكن عدّيًا استنباط الصفات النفسية بشخص عن طريق أفعاله فعلى سبيل المثال، إذا قام الإنسان بفعل كثير الحوى، فيمكن للمرأة أن يستنبط من هذا الفعل أنه يرغب في أكل تلك الحوى وبالمثل، إذا قام بفعل كارتداء المعطف الرقي من المطر، فقد يستنبط المرأة أن هذا الرجل يعتقد أن السماء ستطر وقد سقط مصرب الشراء فقد يستنبط المرأة أنه يريد أن يذهب إلى وكما أن لفرد يقوم بأفعال، فإن مجموعات الأفراد أيضًا تقوم بأفعال (على سبيل المثال، الأفعال التعاونية، والاعدات، والطغوس المجتمعية) فعلى سبيل المثال، قد تتعاون مجموعة من الأفراد على صيد ثور، ومن فعملهم هذا يمكن استنباط أنهم يرغبون في أكل لحم هذا الثور.

وبما كانت عبارات اللفظية أحد أنواع العمل أيضًا، فيمكن تحليلها بطريقة نفسها فإذا تنفعت امرأة بقولها «أعطني الباب»، فيمكن للمرأة أن يستنبط من عبارتها أنها تعتمد أن الباب معصوح وإذا قالت «أنا ذاهبة إلى متجر الحلوى»، فيمكن للمرأة أن يستنبط أن لديها رغبة في أكل حلوى<sup>(٢)</sup>

توسّع نظرية الهرميوطيقا في الأفكار السابقة على نحو يرميها بتحليل الثقافي والتاريخي فشير نظرية الهرميوطيقا إلى أنه يمكن ملاحظة الأفعال مباشرة، أو عن طريق رواية الآخرين وكما أن المرأة قد

(١) "Dilthey 2002 [1910]: 79-209; Weber 1978 [1922]: 1-26"

(٢) انظر

"Dilthey 972 [1900]; 2002 [1910]; Weber 1978 [1922]: 3-26; Schutz 1967 [1932]"

بسط لصعد النفسه من الأفعال التي يرصدها مباشرة، فقد يستبط أيضاً الصعد لنفسه من الأفعال التي رواها الآخرون فعلى سبيل المثال، إذا رأيت بعسي أن حور يذهب إلى متجر الحلوى، فقد أستبط أنه يرغب في أكل الحلوى وبالمثل، إذا أُلغى أحدهم أن حور ذهب إلى متجر الحلوى، فقد أمسط أيضاً أنه يرغب في أكل الحلوى

في نظرية الهرميوطيميا، تُعدّ الأفعال ومنها عبارات لمرؤية في النصوص روابط أساسية لعقول الأفراد السابقين<sup>(١)</sup> قد يكون هؤلاء الأفراد أشخاص عابدين (كعدي الأكر)، وقد يكونون شخصيات تاريخية كرى (كالأكدر الأكر، أو النبي محمد ﷺ، أو ويسام شكسير) وفي أكثر الحالات، يعتمد ما أعرفه عن شخصيه سابقه على ما روي عن أفعال هذه الشخصيه (ومنها عباراته وأفعاله) وعن طريق أفعال الشخصيه التاريخيه المروية عنه، أصبح على علم بعقل تلك الشخصيه (أي إسي أستبط من ذلك صفاته النفسية المختلفة).

وبناء على ما ذكره هيجل، تشير نظريه الهرميوطيف ايضاً إلى أن البشر عن طريق أفعالهم يقومون بتشكيل عالمهم المادي وعالمهم الاجتماعي يقوم البشر بتشكيل عالمهم المادي عن طريق الأفعال التي يوسطها يسجون مختلف الهاكل المادية وسقاي لأثرية (كجسور، وكندس، وحقول الأرد، واسماتيل، والوحات، وسبوح، والأدوب المتأريه، والسيدات) ويقوم البشر بتشكيل عالمهم لاجتماعي عن طريق العمل بأحكام ومراسيم وخطط محدده (كالمراسيم العسكريه، ومحفظات اساء، وأحكام القنون، والطقوس، والاحصاليات، ولعدات)<sup>(٢)</sup> وعدنا ما ينصن هذا المبدأ وطاعة من جانب المجموعه ونسب، فمن أجل

(١) انظر

<sup>(١)</sup> Droysen 1893, Dilthey 2002 [1910]: 106-107, 175-178, 1972 [1900]: 231, Schutz and

<sup>(٢)</sup> Droysen 1893: 18, Dilthey 2002 [1910]: 106-107, 175-178, 1972 [1900]: 231, Schutz and Luckmann 1973: 16-17



تعبد حكم أو مرسوم أو حقة في مجتمع معين، يجب أن يكون الأشخاص داخل هذا المجتمع منفذين طائعين للحكم أو المرسوم أو الحقة، وذلك بأن يعملوا وفقاً لها. وسوف أشير إلى هذا بعبارة «الفعل الانقيادي» وهذا الفعل الانقيادي يختلف عن الفعل العادي في أن الفعل العادي قد لا يصتر بعمل وفقاً لماعده أو مرسوم أو حقة، فالعرد مثلاً قد يركل التلميذ، لكن هذا ليس فعلاً انقيادياً؛ حيث لا وجود لحكم أو مرسوم أو حقة تنص على ذلك التلميذون.

وهي نظرية الهرميوطيقا، يمكن للمرء أن يستلخص الصفات الخمسة من الهياكل المادية والعدية الأثرية، وأفعال الطاعة الانقيادية. ولدت عند بني «باس كسنة» قد يُستلخص من ذلك أنهم يعتقدون أن المسيح عيسى هو الله وإذا كانوا يتجوزون كرات للعبة كرة القدم، فقد يُستلخص من ذلك أنهم يراعون في لعب كرة القدم وإذا عملوا بما يوافق الأحكام العبودية التي تجرم لرفه (وهذا فعل انقيادي)، فقد يُستلخص من ذلك أنهم يراعون في حماية حقوق الملكية وإذا كانوا يؤدون طقوساً مخصوصةً سجدوا عندما يموت الوالدان (وهذا فعل انقيادي)، فقد يُستلخص منها أنهم يشعرون بمشاعر الحزن عندما يموت أباؤهم<sup>(١)</sup>.

وهكذا، في نظرية الهرميوطيقا يمكن استخلاص الصفات الخمسة من لأفعال، والعبارات والأقوال، والهياكل المادية والقائما الأثرية، والأفعال الانقيادية. ويشير منظرو الهرميوطيقا إلى هذه الأشياء بأنها «تعبيرات» أو «محفّزات خارجية» أو «شيء» للعمل/ للنفس (أي للصفات النفسية)<sup>(٢)</sup> وكثيراً ما يشار إليها أيضاً بأنها «علامات» على الصفات النفسية<sup>(٣)</sup> وبذلك، عندما تشير المرأة الحلو، فهذه علامة على أنها ترعب في أكل

(١) وانظر

"Dilthey 1972 [1900]: 232, 2002 [1910]: 101-102, 168-170; Droysen 1893: 11-19"

(٢) "Dilthey 2002 [1910]: 101-109, 168-174; Droysen 1893: 12; Schutz and Luckmann 1973: 16-17; Berger and Luckmann 1991 [1966]"

(٣) "Dilthey 1972 [1900]: 231-232; also see Schutz and Luckmann 1973: 17, 63, 75"

«محتوى» وعندما يقول الرجل «أغلق الباب»، فهذه علامة على أنه يعتقد أن الباب مفتوح وعندما تدرع مجموعة من الناس حفلاً من الأرز، فإن ذلك علامة على رعتهم في أكل الأرز وقضبتهم لأن يأكلوه. وفي سياق نظرية الهرميوطيقا، يشار إلى استنباط الصفات النمسية من العلامات بمصطلح «التأويل» (Interpretation)، الذي يقود إلى «المهم لتأويلي» (Verstehen)<sup>(١)</sup> ومن ثم، يؤول المرء فعل المرأة كشرائها محتوى بأنه علامة على رعتها في أكل الحلوى (أي يستنبط المرء رعة المرأة في الحلوى من فعلها الذي هو شراء الحلوى).

تعتمد نظرية الهرميوطيقا على الأفكار السابقة بتقديم رؤية مميزة للحياة الاجتماعية الشرية. فالشر في نظرية الهرميوطيقا يهتمون اهتماماً بالغاً -بحكم طبيعتهم ذاتها- بهم الآخرين، فالشر يهتمون بهم غيرهم من الأفراد ليس يعيشون بينهم ويتعاملون معهم ويهتمون أبداً بهم الأفراد الآخرين ليس يسمعون عنهم ويفرّزون عنهم في النصوص (ومن بينهم الأفراد السابقون)<sup>(٢)</sup> وعمدية فهم الآخرين تنصّب اكتساب العلم بما في عقولهم. وفي نظرية الهرميوطيقا، ينسب عائذ الناس -بصورة حدسية وعبر واعية- هذا العلم من العلامات التي يزجها في مجموع؛ كالأفعال، والأقوال، والهيكل، والنفيا الأثرية. وبذلك، علو رأت امرأة من العامة رجلاً يحطم جهاز تلفزيون، فسوف تستنبط أنه يشعر بمشاعر الغضب، وإذا شاهدت بطاقاً للري في إحدى الفري، فسوف تسيط أن أهل القرية يرعون في سقي مروجاتهم بهذه المرأة تتوصل إلى تلك الانشابات بصورة حدسية وعبر واعية، ومن هنا فهي تراكم «محروناً من المعرفة» الحدسية وعبر الواعية بما في عقول الآخرين<sup>(٣)</sup> وفي نظرية الهرميوطيقا أيضاً، نتركر الحياة الاجتماعية الشرية إلى حد كبير حول

(١) "Dilthey 1972 [1900]: 231-232, Weber 1978 [1922]: 3-26, Schutz and Luckmann 1973: 16"

(٢) «نظر»

"Schutz 1967 [1932]: 1962; Schutz and Luckmann 1973; Betz 1990: 160"

(٣) "Schutz 1962, Schutz and Luckmann 1973"

ستتطوّر الصفات النفسية للأحرار عن طريق العلامات (أي إشارات لتأويلية)، وهي لعملية التي تتيح التواصل ونقل المعرفة الثقافية<sup>(١)</sup> وفي تدوّن لهذه القصص، ملاحظتي «لا شيء أهمّ عند الإنسان من الحياء في فهم مبدلي مع أقرانه من نشر ولا شيء يسهوي فهمه كالأثار المفقودة للإنسان التي سرر بنصوء مرة أخرى وتتحدث إليه وأبداً بوصفاً مع الأشكال الممتدة بالمعنى [أي العلامات] عن طريق عقلٍ آخر يحدث، فربما نجد أن قدرات التأويلية تفقد إلى معرفة المعنى المحتوى في تلك الأشكال من الكلام العابر إلى الوثائق الثابتة والبعثات الصامتة، من الكتابة إلى لأرقام والرموز العتيقة، من الملصقات المصنوعة إلى التمثيل المجري أو الموسقي، من شرح إلى السلوك لغز، من تعبير بوجه إلى طرق التحمل وأنواع الشخصية، وباحصار كلما اقترب من شيء من عمل الآخر، فهناك دعوة لقدرة على المهمل...»<sup>(٢)</sup>.

ويمكن منظر فكرة أن الحياة الاجتماعية البشرية تتركز -إلى حد كبير- على تأويل إشارات في عدد من الانفعالات المختلفة؛ وذلك لأن مفهوم «العلامة» جرى التطوير له في طرق لا تحصى (عد سوسور مثلاً، وبرس، وفلمشتاين، وباحين) نكفي أود أن أذكر على مفهوم «العلامة» في نظرية الهرميوغنيك، مع الإلاء اهتمام خاص لعمل عمرتر

## ٢- غيرتز والعلامات والتحليل الأنثروبولوجي للدين

درس غيرتر في جامعة هارفارد على يد بارسور في الخمسينيات من القرن الماضي وذلك حين عمله يظهر تأثير بارسور فيه، وكذلك بمعكوس دوي بعده، مثل ديني، وفيسر، وشوتر كما يعكس عمل غيرتر أيضاً الاهتمام الأوسع بالعلامات (أو «الرموز»)، التي هي الشئمة المميزة

(١) «نظر»

<sup>1</sup>Schutz 1967 [1932]; Schutz and Luckmann 1973 esp 16-17 270-271, Patrons and Shills 1951 159-189

(٢) "Betz 1990: 160"

بتكلمات الأكاديمية الأنثروبولوجية بين السبب و تشعيبات من نقر  
 اصاصي + وهذه هي الأنثروبولوجيا «المرثية» المرتبطة بتشعيب مثل  
 فيكتور تيرر<sup>(١)</sup>، وديفيد شيدر<sup>(٢)</sup>، وماري دوغلاس<sup>(٣)</sup> وتحليل العلامات  
 عند غيرر مديّر حرث نظرية «نهر موسطها» (على سبيل المثال ديشي،  
 وفير، وبارسوبر)، نكه يعتمد أيضًا على المرات الفكرية الأخرى (مثل  
 رامل، وفلمشاس، وسوزان لامير) ويشير غيرر في كتاباته إلى  
 «العلامات» أحيانًا<sup>(٤)</sup>، نكه عالما ما يشير إلى «الرموز»، ومع ذلك فالرموز  
 عند غيرر هي علامات. ولم يكن غيرر مطلقًا تمامًا في كلمة تعريفه  
 للعلامات أو الرموز ولكن لتبسيط الأمور، يمكن القول إن «علامة» عند  
 غيرر (أو «رمز») هي «أي شيء يشير أو يصف أو يمثل أو يحسد أو يميز  
 أو يسدعي أو يصور أو يعبر عن أي شيء يبرره، بطريقة أو بأخرى»  
 [والإشارة من عندي]<sup>(٥)</sup> وبعدم برر<sup>(٦)</sup> تعريفًا واسعًا مماثلًا للعلامات  
 أو الرموز وفي اتحادهم لهذا الموقف، صرّ غيرر وغيرر بوجود العديد من  
 الأنواع المختلفة من العلامات ومن ثم، فهناك علامات يكون عملها من  
 خلال الارتباط الاعادي (الذي يسمح بـ «التسمية» و«الدلالة» والإشارة)  
 على سبيل المثال، فإن كلمة «شعاب» هي علامة/ تسمية بفتح، لأنّ لعادة  
 حرث على ربط الكلمة بالفتح وهناك أيضًا علامات يكون عملها من  
 خلال تشابه (الذي يسمح بـ «التصوير» و«التمثيل») فعلى سبيل المثال،  
 فإن «شوحة المرسومة لملك تُعدّ علامة/ تصويرًا لملك»، لأنها تُشبهه  
 وتُحاكيه (وهذا هو مفهوم «الأنقوة» عند برسر<sup>(٧)</sup>) ويدرك غيرر أن هناك

(١) "Turner 1967"

(٢) "Schneider 1968"

(٣) "Douglas 2002 [1962]; 2003 [1970]"

(٤) "Geertz 1973: 14"

(٥) "Geertz 1980: 135; also see 1973: 14, 91-92"

(٦) "Turner 1967: 19"

(٧) انظر

"Silverstein 1976: 27; Daniel 1984: 31-32; Kohn 2013: 8"

أيضاً علامات يكون عملها كالذليل الذي «يشير» أو «يدلُّ» على وجود شيء آخر (وهذا هو مفهوم «المؤشر» عند بيرس)<sup>(١)</sup> فالدخان علامة على النار؛ لأنه دليل يشير إلى وجود النار. وبالمثل، بحرياً عربر بأن «سُحب المُعَمِّمة هي أسدُّ الرمرمة للأمطار الآسة»<sup>(٢)</sup> (أي إن السُّحب المُعَمِّمة دليل يشير إلى وجود المطر في المستقبل) والعلامات من هذا النوع يكون عملها كدليل على شيء؛ لأن وجود العلامة مرتبط إحصائياً بما يدلُّ عليه (أي إن وجود الدخان مرتبط إحصائياً بوجود النار؛ ولذلك فوجود الدخان دليل يشير إلى وجود النار)

وكثيراً ما يسحضر غيرتر أشكالاً من التحليل الهرميوطيفي الذي يعالج الأفعاب و الأقوان والهاكل المادية والنمايا الأثرية بوصفها علامات على بصفت النفس (أي «مهب المهب»<sup>(٣)</sup> (verstehen approach)<sup>(٤)</sup>) لكن غيرتر لا يقْد نفسه بهذه الأشكال من التحليل، بل يميل إلى تحليل أنواع مختلفة من علامات معاً بطريقة فصفاة وعب دقفة إلى حد كسر هذه الطريقة الفصفاة من التحليل التي اسعملها غيرتر نلَط الصوء -ساطة- على حقيقة أنه يحدث في الثقافة المعية -عملية «ربط» بين مجموعة معينة من العلامات بطريقة ما (عن طريق الدلالة) وبين مجموعة معينة من المعتقدات أو الأفكار (أي «المعاني»<sup>(٥)</sup>) وبعبارة أخرى، هذه المجموعة المعينة من العلامات الثقافية بطريقة ما «يشير إلى» أو «تصف» أو «تمثل» أو «تمدح» أو «تعبود» أو «تدلُّ على» أو «تستدعي» أو «تصوّر» أو «تعبّر عن» مجموعة معينة من المعتقدات أو الأفكار الثقافية وبدلاً من أن يشرح كيفية ارتباط

(١) انظر

"Silverstein 1976: 27; Daniel 1984: 31-32; Kohn 2013: 8"

(٢) "Geertz 1973: 91"

(٣) مهب المهب أي في مقالة التعبير أو التأويل (المترجم)

(٤) "Geertz 1973: 3-30"

(٥) انظر تحليلنا

"Geertz 1960: 1980"

لعلامة المعينة بالفكرة المعينة أو المعتقد المعين، يلاحظ غيرتر -ساطة- أن كل علامة ترتبط -بطرق مختلفة- بالعديد من الأفكار والمعتقدات والعلامات عند غيرتر «عينة بالمعاني المتعددة، وتشتد دلالتها بمرور في جميع الاتجاهات»<sup>(١)</sup>

برؤد غيرتر ما ذكره بارموسر<sup>(٢)</sup> فيشير إلى أن أي ثقافة أو دين يمكن التعامل معه بوصفه نظاماً من «العلامات» (أو «الرموز»)<sup>(٣)</sup> وتتضمن هذه العلامات أشياء مختلفة، مثل «المسحوتات، والرهور، والرفصت، والألحان، والإيماءات، والهناءات، والرحدرف، والمعابد، والوقوفات، والأفصحة»<sup>(٤)</sup> فالعلامات عند غيرتر تؤدي بالناس إلى أن يتسوا المعتقدات، ولا سيما «المعتقدات الدينية» فعندما يواجه الناس مجموعة من العلامات (لدينية)، سوف يميلون إلى قبول المعتقدات (دينية) التي ترتبط بها تلك العلامات<sup>(٥)</sup> وأقوى ما تكون العلامات في أثرها في تحرير الاعتقاد لديني عندما يتعرض لها «ناس مراراً وتكراراً، وعندما تُصنّف العلامات في منسحات أو أحدث ثقافية جميلة، ومشرية للمشاعر، ومهيبة (أي «مليت» بالأنثة و«رحرة»)<sup>(٦)</sup> ويبدو أن ذلك الموقف يقتضي أن لعلامات ورموز دينية تُشبه بدعاية لسياسية أو الإعلانات التجارية كما يذهب غيرتر أيضاً إلى أن الناس في مجتمع معين عندما يتعرضون إلى علامات أو رموز، فإنهم سوف يميلون إلى قبول المعتقدات الدينية التي سقلها تلك العلامات

(١) "Geertz 1980: 105"

واظر أيضاً:

"Turner 1967: 27-30"

(٢) انظر

"Parsons and Shils 1951: 159-189"

(٣) "Geertz 1973: 14, 89, 94"

(٤) "Geertz 1980: 103"

(٥) "Geertz 1980: 104, 1973: 87, 125"

(٦) "Geertz 1980: 105, 100, 121, 18"

والرموز، إذا كنت تلك المعتمدات تعمل على تبرير «طريقتهم في الحياة» أو تسويجها<sup>(١)</sup>.

وهكذا، طوّر غيرتر الأفكار الهرميوطيقية بطريقة مميزة أولاً لقد ادّعى أنه يمكن التعامل مع أي تحليل ثقافي أو ديني بوصفه منظومة من العلامات وثانياً رُوِّح لمهج فصاعص وغير دقيق لتحليل العلامات؛ وهو مهج مدين جريث لنظرية الهرميوطيقا وثالثاً. أكّد أنه في ظل الظروف المناسبة، تشكّل تلك العلامات في أذهان الناس معتمدات دينة معنة وهذه الأفكار تحفّذ مهج غيرتر الممصر في الأنثروبولوجيا (أي «الأنثروبولوجيا التأويلية»).

### ٣- الخروج عن تحليل غيرتر للعلامات في الثقافة والدين

يصع مختلف منظري نظرية الهرميوطيقا مذهب مختلفة للعلامات في التحليل الاجتماعي، فقد وضع غيرتر أحد تلك المذاهب، وبكر هناك مذهب أخرى واسي أعقد أن الهرميوطيقيين مثل درويسر، وفيرر، وشوبر، وبارسور، وديفيدسون قد وضعوا مذهب أفضل لغيره، فشير اعتمادهم إلى أن العلامات في التحليل الاجتماعي - عات ما يكون أفضل فهم لها من حيث «التسبب النفسي» (أو «العقلي») وإثارة

#### أ. التسبب النفسي

يرجع لمفاهيم حول «التسبب النفسي» إلى أرسطو، لكن لمفكرين الهرميوطيقيين مثل فيير، وديفيدسون قد هدوا هذا المفهوم<sup>(٢)</sup> حيث يمرر فيرر أن العصر السبي يتحد أشكالاً مختلفة، تتوقف على ما إذا كُ

(١) انظر

"Geertz, 1973: 89-90"

(٢) انظر أيضاً

"Heil and Mele 1993: Auch 2006"

سعد من مع المادة أو مع العقل<sup>(١)</sup> فإننا نقدر مبدؤك الأشياء والموجودات لماديه سبباً دون الإشارة إلى الصفات النفسية ولننظر في حركة الصحراء، وربما كان السبب في حركة الصحراء أن شيئاً ما ضربها (صدمتها شجرة سقطه مثلاً)، وربما تكون الصحراء تحركت (أي سقطت) بسبب حادثة لاحظ أن التفسير السبي من هذا النوع لا يشير إلى الصفات النفسية لكن الإنسان يحتج عن الموجودات المادية كالصحور في أن لديه عملاً وهذا يعني أنه من الممكن تفسير السلوك الإنساني (أي الفعل) سبباً بالإشارة إلى الصفات النفسية. فعلى سبيل المثال، ما نشأ في شراء امرأة بلحوى هو «الرغبة» في تلك الحلوى، وما نشأ في تحطم برجل للتلمريون هو «شعوره» بالعصب ولا يكره أنه يمكن من صاحبه الطرية- تفسير الفعل الشرعي سبباً دون الإشارة إلى الصفات النفسية فقد يقول المرء مثلاً إن السبب في شراء المرأة للحلوى هو التفاعل الكمائي الحيوي في دماغها، فليس هذا إشارة إلى الصفات النفسية (كالمعتقد، والرغبة إلخ) لكن التحليل الاجتماعي -عند قس (وهو معاصراً بلوصيته)- يركز حول التفسير السبي الذي يشير إلى الصفات النفسية<sup>(٢)</sup> ويؤيد كولنغود هذا الموقف أيضاً<sup>(٣)</sup>.

فعند قس، سبب الصفات النفسية (كالمعتقد، والرغبات، والمشاعر، والمقاصد) أفعالاً وبعبارة أخرى، فالأفعال تُعد آثاراً لصفات نفسية<sup>(٤)</sup> فعلى سبيل المثال، سبب اعتماد الرجل أن اباب مفتوح في

(١) انظر أيضاً

"Dittbey 1988 [1883]; Collingwood 1993"

(٢) انظر

"Weber 1975 125-129"

(٣) "Collingwood 1993 214-215"

(٤) انظر

"Weber 1975 125-129; 1978 [1922]. 12; Huff 1984"

و انظر أيضاً

"Schluchter 1999 68; Besser 2011 539-544"



قوله «أعلى السات». ويتسبب فضد الرجل أن يلعب كرة السلة في ارتدائه لحداء كرة السلة ويؤكد بارسوبر وكولمعوود وديفيدسون -مثل فير- أن الصدقات النفسية تسبب في الأفعال<sup>(١)</sup> لكن الحدير بالذكر أن هذه الفكرة الأساسية معنونة عنها في عمل غيرتر، وفي الأعمال الأنثروبولوجية التي تأثرت به.

## ب. التسبب النفسي والعمل العقلاني والعقلانية الغائية

مفهوم التسبب النفسي فيه مستوى إضافي من التعقيد على أي حال وتقرُّ لكلمات المتعلقة بالعمل أن العمل نوعان عنى الأقل (١) العمل العقلاني، (٢) والعمل غير العقلاني ولتركر على العمل العقلاني وإحدى الطرق لوصف العمل العقلاني هي كما يلي يقوم الفرد بعمل عقلاني عندما يعمل ما يعتقد أنه سيعينه على تحقيق رغباته.

ويمكن سمة الفكرة السابقة إلى أرسطو، فقد لفت أرسطو الانتباه إلى حالة معينة، وهي حيث تشدد رغبة معددة واعتقاد معدد معاً يتسبب في فعل معين فعلى سبيل المثال، ربما يرغب جون في تقليل وزنه، وربما يعتقد أيضاً أن ركوب الدراجات سيؤدي إلى تقليل الوزن. فهنا تشدد رغبة جون ومعتقداه معاً لتسبباً في قيامه بركوب الدراجة.

بعد أرسطو، عندما يصف كيف تشدد معتقد الفرد ورغبته ليكونا سبباً لفعله، فمحس يصف استدلاله المطلقى (أي «القاسم بعلمى»<sup>(٢)</sup>) ففي المثال السابق، كان استدلال جون عنى هذه الصورة «أرغب في تقليل وزني، ومعتدي هو أن ركوب الدراجات يؤدي إلى تقليل الوزن إذن، على القيام بعمل ركوب الدراجة» وبهذه الطريقة، شكّل اعتقاد جون ورغبته أساساً لاستدلاله وتفكيره المطلقى، وتسبباً في قيامه بعمل ركوب الدراجة

١ "Parsons and Shils 1951: 161 ff. 1, Collingwood 1993: 214-215; Davidson 2001 [1980]: 3-19"

(٢) نظر

"Davidson 2001 [1980]: 3-42; Audi 2006: 10-28"

وعندما يؤدي الاستدلال والتفكير إلى أداء فعل ما، فعندها ما يُسمى  
بـ «الاستدلال العملي» ومن ثم، فإنَّ المعتقدات والرغبات عند أرسطو  
تشكِّل أساسًا للاستدلال (العملي) وتكون سببًا في الفعل<sup>(١)</sup>

وفي نظرية الهرميوطيقيا، تناول فسر ثم ديفيدسون موضوع الاستدلال  
(العملي) حيث كان فير وديفندسون -مثل أرسطو- يعتقدان أنَّ المعتقدات  
والرغبات تتحد معًا لتكون سببًا للأفعال لكنَّ فير وديفندسون يقدمان  
تحليلًا للاستدلال (العملي)، وهو أكثر تفصيلًا من تحليل أرسطو

ترتبط مباشرة فير للاستدلال (العملي) على مفهوم «المعل العقلاني  
العائلي»<sup>(٢)</sup> وقد كان لمفهوم المعل العقلاني العائلي لفيبر أثر قويٌّ في  
اسطرية الاجتماعية في القرن العشرين<sup>(٣)</sup> وهذا المفهوم مستوحى جزئيًا من  
اسمادح لاقتصادية المعية والكلاسيكية الحديثة للمعل الإنساني (كالإنسان  
الاقتصادي مثلاً) لكنه يُعدُّ أيضًا نقدًا لهذه المادج، من طريق رفض بعض  
مفوماتها الأساسية فعلى سبيل المثال، يرفض فير الافتراض القائل بأن  
كل فعلٍ شرعيٍّ يكون للمصلحة الذاتية، ويكون سببه هو الرغبة في الحصول  
على شيء مادية<sup>(٤)</sup>

---

(١) ما رتب هذه فكرة تحظى بدعم واسع على الرغم من تعرضها للهجوم في منتصف  
القرن العشرين، بناءً على الأساس المنطقي المتأثر بآراء «معدل» لا يمكن أن يكون  
الأساس في آراء واحد وقد استند رابيل «Ryle 2002 [1949]» وآسكومب «Ancombe 2000»  
[1957] «انفرد بأن الفعل يكون أساسًا، لكن ديفيدسون «Davidson 2001 [1980]» وأودي  
«Audi 2006» فشلوا تلك الافتراضات نهائيًا مطلقًا

(٢) «Weber 1978 [1922]: 24-26» (٢)

(٣) انظر

«Lukacs 971 [1923]; Schutz 1967 [1932]; Parsons 1949 [1937]; Horkheimer 2004 [1947];  
Habermas 1984»

(٤) للاطلاع على انحد لأشوبولوجي الكلاسيكي لهذه المادج، انظر

«Malmowski 1984 [1922]; Mauss 2000 [1950]; Sahlin 1976»

وانظر أيضًا

«Chibrik 2011»

يمكن شرح مفهوم غير للعمل العقلاني العائلي كما يلي. فعلى عرار أرسطو، يرى غير أن الرغبات والمعتقدات هي أسباب الفعل<sup>(١)</sup> لكن غير بصرف عن الفكرة الأرسطية القائلة بأن الرغبة الممردة والمعتقد الممرد يتحدان شيئاً في الفعل. فالأمر عند غير هو أن ما يتسبب في قيام الفرد بفعل ما هو معتقدانه ورغباته المحلقة<sup>(٢)</sup> وهذا يعني أن الفرد يفعل الأفعال سعياً وراء أقوى رغباته المحتلقة، في ضوء معتقداته المحتلقة حول العالم.

وقد بسط الفيلسوف البارز دونالد ديفيدسون فكرة غير هذه بمريد من الوضوح والتفصيل<sup>(٣)</sup> فقد أوضح ديفيدسون أنه عند تحليل لأفعال، فمن الضروري أن نتمتع على منهج كلي شامل. هذا المنهج ينظر بعين الاعتبار إلى جميع معتقدات الفرد ورغباته. وهذا ضروري؛ لأن معتقدات الفرد ورغباته يمكن دائماً أن يريح بعضها بعضاً. تدكر مثال جون راكب الدراجة. فالتحليل الأرسطي البسيط سيذهب إلى أن ما تسبب في قيام جون بركوب الدراجة هو رغبته في تقليل الوزن واعتقاده أن ركوبها سيؤدي إلى تقليل لوز. لكن ذلك التحليل يفترض صحتاً أن جون ليس لديه أي رغبات أو معتقدات مقابلة. ولننظر أولاً في الرغبات المقابلة. تصور مثلاً أن جون يرغب في الراحة في الفراش أكثر من رغبته في تقليل وزنه، ففي هذه الحالة لن يقوم بعمل ركوب الدراجة. وبصورة أكثر تحديداً، لن تسبب رغبته في تقليل الوزن في قيامه بعمل ركوب الدراجة، حيث عارضتها وقاوتها رغبة أقوى، وهي الراحة في الفراش. ويمكن أيضاً أن يكون لدى

(١) يشير غير إلى المعتقدات بأنها «أمكر» أو «معتقدات»، كما يشير إلى الرغبات بأنها «مناهج» أو «مناجات».

(٢) انظر

"Weber 1946 [1915]: 280; 1978 [1922]: 24-26"

و ينظر أيضاً

"Habermas 1984: 87-88"

(٣) "Davidson 2001 [1980]: 200 [1984]"

افرد معتقدات مقابلة فعلى مثل المثال، تصوّر أنه على المرء من اعتماد  
 حول أن ركوب الدراجة يؤدي إلى تقليل الوزن، فإنه يعتقد أيضًا أنه سيؤدي  
 إلى أرمه قنبلة قابلة في هذه الحالة، لن يقوم أيضًا بعمل ركوب الدراجة  
 وبصوره أكثر تحديدًا، لن تثبت اعتقاده بأن ركوب الدراجة يؤدي إلى  
 تفصل الوزن في قيامه بركوب الدراجة؛ لأنه قابله وعارضه اعتقاد آخر بأن  
 ركوبها سيؤدي إلى أرمه قنبلة.

يشير ديفيدسون أيضًا<sup>(١)</sup> إلى أن المقصد والفعل مرتبطان ارتباطًا وثيقًا؛  
 وذلك لأن المقصد عادة ما يكون فصلًا إلى القيام بفعل ما، فقد اقصد أن  
 أكل الهمبرغر أو أن أروّر الصبّير وفي كلتا الحالتين، يكون مقصدي هو  
 القيام بفعل معيّن (أي فعل أكل الهمبرغر، وفعل ريادة الصبّير) وإلى  
 جانب هذا، فإن مقاصد الفرد لها علاقة سببية بأفعاله ومن ثم، إذا حصل  
 لديّ قصد إلى أداء فعل معيّن، فهذا القصد سينشئ في قيامي بهذا الفعل  
 في الحزمة (أو إذا معنى مابع، أو وقعت في خطأ ما) ولدت، فإذا تكوّن  
 لديّ قصد أن أكل الهمبرغر، فإن هذا القصد سينشئ في قيامي بفعل أكل  
 الهمبرغر وبعبارة أخرى، أكلت الهمبرغر؛ لأنني قصدت أن أفعل ذلك

وعند ديفيدسون، من الممكن الحديث عن معتقدات الفرد ووعده التي  
 تنسب في أفعاله لكن هذه ظاهرة مشقة عند ديفيدسون، تكون جملة  
 معتقدات الفرد ووعده السبب أولًا في أن نحصل لدى الفرد مقاصده ثم  
 تلك المقاصد تنسب في قيام الفرد بالأفعال الملائمة ولأن أبحاثها  
 إلى حالة جون راكب الدراجة فهي قول ديفيدسون، ستصبح رغبة جون في  
 تقليل وزنه واعتقاده بأن ركوب الدراجة سيؤدي إلى تقليل الوزن، ستصبح  
 سببًا في أن يحصل لديه قصد إلى ركوب الدراجة وهذا القصد سينشئ  
 في قيامه بعمل ركوب الدراجة

(١) "Davidson 2001 [1980]"

وهي بشيئة لرايه حول المقاصد، يؤكد ديفيلسون مرة أخرى أهمية اتباع منهج كني شملٍ بمقاصد الفرد في النهاية تتسبب فيها معتقداته ورجائه، لكن تلك المعتقدات والرجاءات يمكن أن يعارض بعضها بعضًا ولذلك فمن الضروري أن نراعي انظر جميع معتقدات الفرد ورجائه فعلي سبل المثاب، تصوّر أن رعة حون في الراحة في المرائش تعوق رعته في تقبيل وره فهي هذه الحادة، لن نحصل لديه قصدًا إلى ركوب الدراجة وبمثل، تصوّر أنه على الرغم من اعتقاده أن ركوب الدراجات يؤدي إلى تقبيل الورن، فهو يعتقد أيضًا أنه يؤدي إلى أزمة عليّة قاتلة؛ فهي هذه الحادة، لم يكن لنحصل لديه قصدًا إلى ركوب الدراجة ومن هنا، يجب على المرء أن ينظر بعين الاعتبار إلى جميع رجاءات حون ومعتقداته؛ لتحديد المقاصد التي ستحصل لديه.

ويمكن إيجاد النقاط السابقة كما يلي مجموع معتقدات الفرد ورجائه تتسبب في أن نحصل لديه مقاصده وبصورة أكثر تحديدًا، يحصل لدى الفرد قصدًا إلى القيام بعمل معيّن بناءً على أقوى رجائه، وفي ضوء جميع معتقداته حول العالم وذلك القصد يتسبب في قيام الشخص بالعمل الملائم وبما كنت أفعال المرء تبع مقاصده مباشرة، فيمكن القول أيضًا إن الشخص يقوم بأفعاله بناءً على أقوى رجائه وفي ضوء معتقداته حول العالم وسوف أستخدم مصطلح «العقلانية المعاني»<sup>(١)</sup> للإشارة إلى العكسة القائلة بأنه يحصل لدى الفرد مقاصد (أو أنه يقوم بأفعاله) بناءً على أقوى رجائه وفي ضوء مجموع معتقداته حول العالم.

كما ذكرنا سابقًا، فإنه يمكن تقسيم الأفعال الإنسانية إلى قسمين (سبطين) (١) الأفعال العقلانية، (٢) والأفعال غير العقلانية وبعبارة

(١) انظر ماكس فيبر، الدولة والبيروقراطية (مركز نكبات الأكاديمي، ٢٠١٥)، ص ٩٦-٩٧. يعرف على تمييز فيبر بين الفعل العقلاني عائدًا (أي من حيث الناحية التي يريد الفرد تحقيقها)، والفعل العقلاني قيمياً (أي من حيث القيمة الذاتية للفعل التي يؤمن الفرد بها)، وللفوق على مناقشة لترجمات ذلك المصطلح (المترجم).

مستطه، عندما يكون الفعل عقلانياً فيمكن وصفه من حيث «العقلانية بعائيه» (أي إن الس في حصول القصد لدى الفرد وهي قيمة بالفعل هو مجموع معتقداته ورعاياه) ولكن إذا كان الفعل غير عقلاني، لم تعد ذلك الوصف صالحاً. يدرك مطرو الهرمسوطيقا مثل فيبر أن جميع الأفعال البشرية ليست عقلانية. فعلى سبيل المثال، يستلم فيبر<sup>(١)</sup> بأن الأفعال يمكن أن تسببها المشاعر (أي «الفعل العاطفي») أو حتى العادات (أي «الفعل تقليدي»)

إن فيبر يشير إلى أن الأفعال البشرية لا تستوعبها عادةً لتفاسيم البسيطة. وبدلاً من ذلك، قد يكون عقلانياً حرثٌ وغير عقلاني حرثٌ. فعلى سبيل المثال، قد يكون السبب حرثاً في قيام امرأة بعمل معين هو مجموع معتقداتها ورعايتها (أي الفعل العقلاني العائلي)، ولكن قد يكون السبب حرثاً أيضاً هو مشاعرها أو عاداتها. ومع ذلك، فعند كل من فيبر وديفيدسون، تعد الأفعال البشرية عقلانية إلى حد كبير (وإن لم تكن تامة). وبذلك فعند تحليل الأفعال ينبغي أن يبدأ المرء بافتراض أنها عقلانية<sup>(٢)</sup>. ولكن يمكن أن يطرح هذا الافتراض إذا واجه أدلة معارضة

كل هذا يتركنا مع نموذج أكثر تعقيداً لتفسير البشري. ويرتبط هذا النموذج عن الفعل العقلاني (أي الفعل العقلاني العائلي)، مع لتسيم بأن هذا الفعل ليس عقلانياً محضاً. ونقرر ما يكون الفعل عقلانياً (أي عقلانياً عائلياً)، فيمكن وصفه كما يلي. تجمع معتقدات الفرد ورعايته لتسبب في تكون مقاصده، ثم تتسبب تلك المقاصد في قيام الفرد بأفعاله. لاحظ أنه -وفقاً لهذا النموذج- فإن معتقدات الفرد ورعايته ومقاصده جميعها تسبب

(١) هذا الموضع البسيط يجعل مفهوم فيبر عن «الفعل العقلاني العائلي»

(٢) "Weber 1978 [1922] 24-26"

(٣) انظر

"Weber 1978 [1922] 6-7 18-19; Parsons 1949 [1937] 640-649; Habermas 1984 6"

وانظر أيضاً

"Beiser 2011 548-550"

في أفعاله (أي هذا هو «التسبب النفسي») ولذلك، فإن أفعال المرء تُعدُّ آثارًا لمعتقداته ورغباته ومقاصده. وبعبارة أخرى، فالأفعال هي آثار للصفات النفسية.

### ج. التسبب النفسي وسلاسل الآثار

يرى معطرو الهرموسوطيفيا<sup>(١)</sup> مثل فير- أن الأفعال تُعدُّ آثارًا للصفات النفسية، ولكن ليست كل آثار الصفات النفسية من الأفعال ولذلك يشير درويس<sup>(٢)</sup> إلى أن «عقل الإنسان قد لمس وشكّل [و] طبع على» العالم المادي والاجتماعي وتوحي تلك الرؤية بأن أشياء كالهياكل المادية وبقايا الأثرية هي أيضًا آثار للصفات النفسية ويسبب بارسونز وشوتز موقفًا مشابهًا<sup>(٣)</sup>. ويمكن فهم هذا الموقف كما يلي تأمل كيف أن السبب يؤدي إلى نتائج سلسلة من الآثار، فالسبب قد يُنتج أثرًا، وهذا الأثر قد يُسبب أثرًا ثانيًا، ثم الأثر الثاني قد يُسبب أثرًا ثالثًا، وهكذا جراً على سبيل المثال، قد ينشأ شعوري بالعصب في إطلاقي للرصاص، وهذا الفعل قد ينتج في مقتل إنسان ما فهي تلك الحالة لديها سبب (وهو العصب)، نتج عنه أثر (وهو إطلاق الرصاص من المسدس)، وهذا الأثر (وهو الفعل) تسبب في أثر آخر (وهو مقتل ذلك الإنسان) وبالعقل، فقد يكون عدي رعية في أكل الدرة، واعتقده بأن ساءت الدرة سيمو إذا زرعت الدرة في التربة. ثم هذا الاعتقاد وبذلك الرعية عدي سيتسبب في قيامي برعاية بدور الدرة في التربة. وفعل زراعة الدرة هذا سيكون له أثر وهو تحويل التربة إلى حقل درة. ولذلك فإن حقل الدرة هو أثر لفعل الزراعة، الذي هو أثر لرعيتي في أكل الدرة واعتمادي بأن ساءت الدرة سوف تنمو إذا زرعت بسورها في التربة وعلى هذا النحو، فإن «عقلي» قد شكّل [و] طبع على التربة بتحويلها إلى حقل درة

(١) "Droysen 1893 12"

(٢) ينظر

"Parsons and Shils 1951 16; R. L. Schutz and Luckmann 1973 16-17 272"

وسجميع أفكار درويس وفير وشونر وبارمور وديفندسون، أود أن أشير إلى ما يلي الأفعال (ومها الأفعال)، والهيكل المادية والقابلية الأثرية، وما أشبه ذلك، يحكم النظر إليها على أنها آثار للصفات النفسية وعلاوة على ذلك، يمكن تصور هذه الآثار بوصفها «علامات» وبذلك العلامات تعمل كالدليل الذي يشير إلى وجود شيء آخر (أي فكرة المؤشر عند بيرس) فكما أن الدخان يُعدُّ علامةً على «البراق» لأنه يدلُّ على وجود البراق، فإنَّ فعل شراء الحلوى هو علامة على الرغبة في الحلوى؛ لأنه يدلُّ على وجود تلك الرغبة وعلاوة على ذلك، فعندما يرى المرء حقول الدرة في البلدة، فهذه الحقول علامة على رغبة أهل القرية في أكل الدرة، واعتقادهم بأن الدرة ستثمر إذا زُرعت بدورها في التربة.

والمدأ العام أنه أيما سبَّبت الصفة النفسية في سلسلة من الآثار، فإن كل هذه الآثار تُعدُّ دليلاً يشير إلى وجود تلك الصفة النفسية وبعبارة أخرى، فكل هذه الآثار علامات على الصفة النفسية التي تُشَبَّه فيها في تلك الحالة، يستطع المرء وجود صفة نفسية من الأثر المعيّن، عن طريق اقتضاء الأثر رجوعاً إلى الصفة النفسية التي تُشَبَّه فعلى سبيل المثال، لو رأت امرأة تشتري الحلوى، فسوف يستطع أنها ترغب في الحلوى عن طريق تشبُّع فعلها واقتضاء أثره رجوعاً إلى الرغبة في الحلوى (لتي يفترض أنها سبَّبت فعل الشراء) فهي هذه الحالة، اقتضاء الأثر (أي فعل شراء الحلوى) سرحع مباشرة إلى الصفة النفسية (أي الرغبة في الحلوى) ولكن في حالات أخرى قد يحاج إلى اقتضاء سلسلة طويلة من الآثار فعندما يرى حقول الدرة، فإننا نراها بوصفها أثراً لفعل زراعه بدور الدرة، ثم يرى فعل زراعه البدور بوصفه أثراً لرغبة في أكل الدرة، وللاعتقاد بأن الدرة سوف تثمر إذا زُرعت بدورها في التربة وبذلك، فقد استنبطنا من حصل الدرة وجود الرغبة في أكل الدرة، عن طريق اقتضاء سلسلة من الآثار ويُسمح شونر إلى شيء قريب من هذه الطريقة من الاستدلال، فيقول «من الحقائق الأساسية أنَّ لأفعالنا تغييراً [العالم] وبعض الأفعال تحفُّظ وراثتها آثاراً ويمكن وصف جميع تلك الآثار بأنها نتائج [أي تأثيرات]



للأفعال [ومن تلك استنتاج/ الآثار للفعل المعنى] يمكن نمرة أن يرجع باستدلالة إلى فعل محدد، ويستنبط من ذلك الفعل عمديب دسة [أي نمسة] معية<sup>(١)</sup>

كل هذا يؤدي إلى منظور معي في التحليل الاجتماعي ووفق ذلك المنظور، فإن عمل الناس (أي الصفات النمسية فيهم) تُب ما لا يُحصي من سلاسل الآثار وتلك السلاسل تنشر عبر المكاب وعبر الرموز لتؤد عوهم اجتماعية ومادية والأشخاص العاديون في مجتمع معي كالمجتمع المصري يوجهون عالمًا اجتماعيًا وماديًا معيًّا، تألف من آثار وتلك الآثار تشمل الأفعال والأقوال (التي قد تكون مكتوبة أيضًا)، وكذلك الهياكل المادية والنفائس الأثرية وكما سرى، فإن هذه الآثار تنصّر أيضًا أفعال الصدعه الانقيدية التي عن طريقها يكون العمل بالأحكام والمواعيد ويحطط والمراسيم المعية وبعبارة هرمينوطيفية: تُعدّ جميع تلك الآثار «تعبير» أو «تجسّدات» أو «تشيئات» للعقول (أي الصفات النمسية) وتكوّن التقاليد الثقافية والدينية والقانونية -جرتيًا على الأقل- من آثار من هذا النوع، وتُعدّ تلك التقاليد أحد عناصر العالم الاجتماعي والمادي للإنسان والناس بطبيعتهم يعمون إلى فهم عالمهم (وتقاليدهم) وينصّر هذا عادةً اقتناء الآثار -التي تشكّل عالمهم وتقاليدهم- رجوعًا إلى الصفات النمسية وبذلك، فهؤلاء الناس يجعلون الآثار كالعلاقات على لصفات النمسية ولما كانت التقاليد تتكوّن -جرتيًا على الأقل- من آثار، فإنها بدت تتكوّن -جرتيًا أيضًا على الأقل- من العلامات ويفدّم شوتر إطار تحليل من هذا النوع عندما تناقش الموقف الحدسي الذي يحده الأشخاص العاديون (أي «الموقف الطبيعي») من العالم، فقول «الموقف الطبيعي يجعلني [نصفتي شخصًا عاديًا] على دراية بتاريخية العالم الاجتماعي ولثامي وقابلية التساؤل عن العالم الاجتماعي والثقافي لها طابع تاريخي، فإن الثبات يمكن اقتناء أثرها رجوعًا إلى أفعال البشر، التي يمكن

(١) "Schutz and Luckmann 1973 272"

تفسيرها بمعانيها. وعن طريق هذا الأخير، قلاني «أفهم» العرض من الأداة، وأفهم ما تشير إليه العلامة...»<sup>(١)</sup>

باعتبار معين، فإن غيرتر وغيره من علماء الأنثروبولوجيا الرمزية- مصصت في إشارته إلى أن أي تقليد شعافي أو ديني يمكن رؤيته -جرتيأ على الأقل- بوصفه نظامًا من العلامات لكسبي أو ذو الحروح عب ذكره غيرتر بالإصرار على أنه من المعيد في كثير من الأحيان أن تصور العلامات باعتبارها آثارًا للخصات لمسة ودا، وإي أسى طريقة هرميوطيكية أقرب إلى طريقة شوتر وكما سري، فإن هذه الطريقة الهرميوطيكية سوف تساعد خاصة في تحليل أحكام الشريعة والتعليم الديني الإسلامي وسكن قبل الحوص في تلك الطريقة، يجب أن نطرح في الانتقادات التي وجهها طلال أسد إلى غيرتر.

#### ٤- انتقادات طلال أسد لغيرتر وتسماتها على أنثروبولوجيا الدين/الإسلام

يقدم طلال أسد رؤية مختلفة تمامًا عن رؤية غيرتر وعلى وجه الخصوص، ينتقد طلال أسد غيرتر في جزئه بأن العلامات/الرموز تولد المعتقدات الدينية، فبشر إلى أن الإنسان قد يقطع على العلامات/الرموز دون أن يكتسب المعتقد الديني فعلى سبيل المثال، قد يكرر اطلاع الهندوسي أو المتحد على العلامات والرموز المسيحية (كالصلبان والكباس)، نكه لن يكتسب المعتقدات الدينية المسيحية (كالإيمان بالهية المسيح) فالمعتقد الديني عند طلال أسد لا يُكتسب عن طريق الاطلاع على العلامات/الرموز، بل عن طريق الممارسات المعروضة بقوة السلطة ويؤكد طلال أسد أن تلك الممارسات توظف الجسد؛ ففي رؤية طلال أسد، يجب على أنثروبولوجيا الدين أن تبحث كيف تؤدي الممارسات (الجسدية) التي يمارسها المؤسسات الدينية القوية ذات السلطة إلى عرس

(١) "Schütz and Luckmann 1973: 17"

المعتقدات وتوليدها، وغيرها من الصفات النفسية. وهو يرفض نظرة غيرتر إلى الدين باعتباره نظامًا من العلامات والرموز؛ لعدم انتباهها إلى الممارسات (الجسدية) المعروضة بقوة السلطة<sup>(١)</sup>

وتعميدًا لتلك الرؤية، يرى طلال أسد أنه يجب على أنثروبولوجيا الإسلام أن تستكشف كيف تستخدم مؤسسات -كالحكومات الإسلامية، والعائلات المسلمة، والطرق الصوفية، والمدارس الدينية- سطوتها في فرض ممارسات (جسدية) تؤدي إلى توليد/ غرس المعتقدات وغيرها من الصفات النفسية<sup>(٢)</sup> فعلى سبيل المثال، تدرج تلك المؤسسات المسلمين بالصلاة، وعن طريق أداء الصلاة يكتسب المسلمون الإيمان بالله كما توجب تلك المؤسسات ممارسات أخرى (أي الأدب الأخلاقي) بغرس الصفات النفسية (أي الأخلاق والملكات) التي رفع الإسلام من شأنها (كبرعة في إعداء الفقير، والمشاعر القلبية كالخوف من الله والحب من كشف العورات) ويرتكز هذا الإطار التحليلي الخاص على مفهوم طلال أسد المؤثر للإسلام بوصفه «نفيًا حطبيًا»<sup>(٣)</sup> وكما أشرف سابقًا، فقد تمتعت رؤية طلال أسد بقبول واسع، وتراجعت أعمال غيرتر (ونظرية «هرميوطيقا») إلى الهامش في مجال أنثروبولوجيا الدين/ الإسلام

وإن أميل إلى موافقة طلال أسد في انتقاداته لغيرتر ولدين، فإني مثله بسئ في حاجة إلى تبني ما جرم به غيرتر من أن العلامات/ الرموز تولد المعتقدات الدينية ولكن في حين أن هذا الجرم ذو موضع مركزي في عمل غيرتر، لكنه ليس مركزيًا في الهيكل الأوسع لنظرية الهرميوطيقا وبدلت فمن الممكن للمرء أن يرفض جرم غيرتر، مع الإقرار بالعائنة العامة للأفكار لهرميوطيقية وأهم تلك الأفكار هو أنه يمكن تحميل الأعمال (ومنها

(١) انظر

"Asad 1993 27 54"

(٢) "Asad 1986"

(٣) "Asad 1986, 2003"

الأقول) والهاكل الماديه والبنمايا الأثرية وأعمال الطاعة الانفاذية بوصفها علامات على الصفات العسية وهذا النوع من التحليل أهمله طلال أسد وغيره من أنصار نظرية الممارسة ولذلك، فليس له موضع في مفهوم طلال أسد للإسلام باعتباره ثقليًا خطايا.

إن الأفكار الهرسوطية ضرورية في الكشف عن جواب التقاليد لدينيه والثقافية والعاموسة التي لا يمكن احراقها في السلطة والممارسة ولذلك هذا كان التراث الإسلامي يتنصّر السلطة ولعمارة، فهو بصيّر أيضًا العلامات وبالباء على ما ذكره عبرتر، أقترح أنه من البوع أن تتعامل مع اتراث الإسلامي باعتباره نظامًا من «العلامات» (أي الرموز) حربيًا - وقد نظر بالفعل في هذه العكرة الأساسية عددًا من اكتابات الاستشرافية لمؤثرة<sup>(١)</sup> لكسي أخرج عن اكتابات الأكاديمية الحالية في تصوير العلامات باعتبارها آثارًا للصفات العسية ولذلك، فإني أقترح أن تتعامل مع الترت الإسلامي باعتباره حربيًا - نظامًا من العلامات المتصورة باعتبارها آثارًا للصفات العسية وأود أن أضيف أن هذه العلامات يجب تحديداً أن تتصور باعتبارها آثارًا للصفات العسية الإلهية؛ لأن المعرفة واعلم الإسلامي عند المسلمين - كما سري - يُعدّ - إلى حد كبير - علمًا للصفات العسية الإلهية لكسي حلقًا لعبرتر لا أود الحزم بأن العلامات (أي الرموز) تولد المعتقدات الدينية؛ بل أريد أن أنظر كيف تعمل العلامات في عمل هيكلي معقّد من العلم الإسلامي (ومنه العلم بأحكام الشريعة)، ولا سيما في سياق التعليم الديني العالي.

وهي لظري في السكينة التي تعمل بها العلامات لنقل العلم الإسلامي، فإني أبتعد أيضًا عن فبر، الذي كان لأفكاره أثر عميق في تشكيل الدراسات المتعددة التخصصات عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية وفي السجينة، يتوجّه عمل فبر نحو همّ خاص، فهو يربح في تحديد العوامل

(١) انظر

"Waardenburg 2007; Ahmed 2016"

الدينية والاقتصادية المعاصرة، المسؤولة عن نهضة المجتمعات العربية الحديثة وهو ما يسرع إلى مهج المفاخرة، بين تاريخ المجتمعات العربية، وتاريخ مختلف المجتمعات غير العربية وفي هذا السياق، يمدّم فيبر مجموعة محتففة من الدعاوى حول الحق والشرعة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية مدّعي فيبر أن المجتمعات الإسلامية تُحكم عن طريق برعة «توريثية»/«سلطانية»<sup>(١)</sup>، ويدّعي أن الأنظمة القانونية الإسلامية تحدّد «عدالة بقضي»<sup>(٢)</sup>، ويدّعي أن الشعوب المسلمة تعتقر إلى أنماط العمل العفلاية والانضباطية التي تميّز البرونستانية<sup>(٣)</sup>

وقد تولّد عن دعاوى فيبر المحبففة حول الشرعة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية أدبيات كبيرة الحجم في الأسلوبولوجيا والسوسولوجيا والتاريخ (الاستشراقي)، ولا سيما مدّ سمببات بقول «مدّعي»<sup>(٤)</sup> وكنت هذه الأدبيات تسعى إلى شرح دعاوى فيبر، أو ادّعاء عنها، أو الرد عليها، أو تقييدها، أو توسيعها لكن تلك الكتابات الأكاديمية المتعنّفة بفير كانت توجّوها مجموعة من الاهتمامات والشوغل التي تختلف تمامًا عن اهتماماتي؛ وذلك لأنها لم تبحث في كيفية بني تعمل بها العلامات (المتصوّرة بوصفها آثارًا للصدات «نسبة» في نقل العلم الإسلامي (ومها العلم بأحكام الشرعة) لكني مهتمّ بتلك القضية، وسوف أنقل إليها الآن

(١) انظر

"Weber 1978 [1922], 231-232"

(٢) انظر

"Weber 1978 [1922], 818-822, 976-980"

(٣) انظر

"Robinson 1973; Turner 1974; Huff and Schluchter 1999"

(٤) انظر على سبيل المثال

"Robinson 1973; Turner 1974; Aryomand 1984; Rosen 1989; Gerber 1994; Johansen 1998; Crone 1999; Peletz 2002; Powers 2002"

## ٥- العلم بأحكام الشريعة بوصفه علماً بالصفات النفسية

للمعرفة أنواع كثيرة مختلفة، ومنها نوع خاص وهو العلم بما في عقول الآخرين (أي بالصفات النفسية للآخرين). والعلم بما في عقول الآخرين له أهمية خاصة عندما يتعلق الأمر بالأحكام والقواعد، وذلك لأنه في العديد من التقليدي اشتقاقية والقدونية والسببية - لا جميعها تكون الأحكام مكافئة أو مساوية لـ «إرادة» أو «مقاصد» شخص أو أكثر من أصحاب السلطة. وقد تكون الأحكام مكافئة لإرادة/ مقاصد الملوك الذي يشرع القانون، وقد تكون الأحكام مكافئة لإرادة/ مقاصد البرلمان، أو «الشعب»، أو «الأسلاف»<sup>(١)</sup> وفي تلك الحالات، يكون لمفهوم «الإرادة» و«المقاصد» معنى مترادفة؛ وبذلك فسوف أشير إليهما بالعبارة «الإرادة/ المقاصد» والحديث بالذكر أن الإرادة المقاصد تُعد من الصفات النفسية. ولذلك، ففي تلك الحالات يكون العلم بالأحكام علماً بالصفات النفسية لشخص آخر (على سبيل المثال، كصفات نفسية للملك أو البرلمان أو الأسلاف). ولذا كانت نظرية الهرميوطيقا تهتم بدراك الصفات النفسية لشخص آخر، فهي ذات صلة كبرى بتحليل الأحكام ولتوضيح تلك النقاط، سوف أستخدم إلى الأمام الأخيرة المؤثرة في «نظرية التعطيل»، التي سميت إلى توسيع أفكار ديفيدسون<sup>(٢)</sup> وسوف أقدم مدحاً أكمل من ذلك لنظرية التعطيل لاحقاً.

عدم تكافؤ الأحكام مع المقاصد، فيمكن أن تُصور تلك المقاصد بأنها تستند إلى معتقدات وقرارات، بما يتفق مع مفهوم العقلانية العالية. فحبل أن منك يرغب في وضع الأحكام لرعيته<sup>(٣)</sup>، فإن هذا الملك سيضع

(١) انظر

"Savigny 1831 33, Dilthey 1989 [1883] 77 148; 216, 2002 1910] 106-107; Tönnies 2001 1887] 32-34. Schutz and Luckmann 1973 16. Ekms 2012, esp 127, 142; Poscher 2015"

(٢) "Bratman 1987- 2014, Shapiro 2002, 2011, Holton 2009; Ekms 2012, Vargas and Yaffe 2014"

(٣) انظر

"Ekms 2012 127-142"

الأحكام بعد أن تتكوّن لديه المقاصد وسعاده أخرى، فأحكام ذلك المملك هي مقاصده وكما سرى، فإنّ تلك المقاصد -وفقاً لنظرية التحصيل- تتحد صورةً مخصوصةً، فالمملك يقصد أن يجعل سلوك رعيته عمن هيئةً مخصوصةً فعن سبل المثال، قد يحصل في عمل الملك مقصدٌ يرمي إلى امتناع رعيته عن إلقاء الغابات السائمة في المحيطات، فهذا المقصد يكفي الحكم الذي يصرّ على إلزام الرعية بالامتناع عن إلقاء الغابات السائمة في المحيطات ثم قد يقل الملك مقصده/ حكمه هذا إلى رعيته، عن طريق هذا البيان "يُحظر إلقاء الغابات السائمة في المحيطات"

ووفقاً لمفهوم العقلانية العائنة، فقد تشكّل مقصد/ حكم الملك بناءً على أقوى رعيته وهي صوة جميع معتقداته عن العالم فبمرص مثلاً أن الملك يرغب في حماية الحيوانات والنباتات التي تعيش في المحيطات، وهو يعتقد أن لغابات السائمة سوف تقتل تلك الحيوانات والنباتات فبناءً على معتقداته ورعايته، سيحصل في عقل الملك مقصدٌ وهو أن تمنع رعيته عن إلقاء الغابات السائمة في المحيطات وهذه هي "إرادة" الملك، وهذا هو حكمه.

والحديث بالذكر أن مؤيدي نظرية التحصيل يرون أن هذا المحيط من التحصيل يمكن أن تمتد إلى المجموعات<sup>(١)</sup> كما أن هذه الرؤية قد نشأت منذ فترة طويلة بدعم المفكرين الهرميوطيقين<sup>(٢)</sup> فيمكن أن تشرك مجموعة من الأفراد في مجموعة من الرعات والمعتقدات والمقاصد تُحد شعب الأمريكي مثلاً على مجموعة، هؤلاء قد تجمعهم الرعية في حماية الحيوانات والنباتات التي تعيش في المحيط، وقد ينفقون أيضاً أن لغابات السائمة سوف تقتل تلك النباتات والحيوانات، وبناءً على تلك المعتقدات والرعات، يحصل لدى الشعب الأمريكي مقصد، وهو أن يمنع

(١) "Shapiro 2011, Ekim 2012, Bratman 2014"

(٢) انظر

"Savigny 831 Diltthey 989 [1883] 77 148, 216, 2002 [1910]; Habermas 1984, 1996, Pöcher 2015"

جميع المواطنين عن إلغاء النفايات السامة في المحيط فهذه هي إرادة الشعب الأمريكي، التي منسوخ - عن طريق العمة التشريعية - حكمت قانوناً أمريكياً. وهذا بالتأكيد نموذج مثبط، لكنه مع ذلك يُعدُّ أمراً مركزياً في الخطاب السياسي في السياسات الليبرالية (كما في الولايات المتحدة)<sup>(١)</sup>

إلى جانب هذا، فكما أمكن مبدئياً هذا المحيط من التحليل يشمل المجموعات التي تعيش الآن، ويمكن مبدئياً يشمل المجموعات التي عاشت فيما مضى. فيمكن أن يقال إن المجموعة السالفة المعيشة قد وضعت مجموعة من الأحكام، وتلك الأحكام كانت تجسّد مفاهيم المشتركة (أي إرادتهم)، وكانت تنسحب إلى رعايتهم ومعتقداتهم المشتركة ومن أمثلة ذلك الدستور الأمريكي، الذي يُعقد على نطاق واسع أنه يجسّد لإرادة المشتركة للشعب الأمريكي في زمن تأسيس الولايات المتحدة (في أواخر القرن الثامن عشر) وفي بعض الحالات، يمكن أيضاً تطوّر هذا المحيط من التحليل على الأحكام غير الرسمية الموجودة في المجتمعات الأُمّة (مثل أحكام القانون العرفي والمعايير الثقافية)<sup>(٢)</sup> فتلك الأحكام هي جزء من التقيد الثقافي، ويمكن القول إن تلك الأحكام قد وُجعت في الماضي النعد على أيدي أسلاف غير معلومين ووفقاً لذلك، تجسّد تلك الأحكام المقاصد المشتركة للأسلاف (أي إرادتهم)، التي تستند إلى المعتقدات والبراعات المشتركة عند هؤلاء الأسلاف

أفصح أن أفضل طريقة لتصوّر العلم بأحكام الشريعة هو تصويرها بأنها علم بالصفات الذاتية لشخص آخر؛ وتحليلاً العلم بالصفات الذاتية الإلهية<sup>(٣)</sup>؛ وذلك لأن المسلمين يرون أن الله هو الشرع، ويساوون بين

(١) نظر

"Habermas 1984: 1996"

(٢) "Savigny 1831. Dilthey 2002 [1910]"

(٣) المقصود بالصفات الذاتية في كلام المؤلف (كما سيأتي شرحه مفصلاً) المقاصد والبراعات والمعتقدات والعلوم والصورات وليس المقصود مصطلح الكلامي "الصفات الذاتية" (المترجم)



أحكام الشريعة ويسمى «إرادة» الله و«مقاصده» وكما ذكرنا سابقاً، فإنَّ مفهوم «الإرادة» و«المقاصد» مترادفان إلى حدٍّ كبير، كما يحتوي لفظه العربي على مجموعة متنوعة من المفردات القرينة التي تشير إلى «الشيء» لمقصود (أو المراد) (مثل المقصود، المقصد، المراد) وهذه المفردات مهمة؛ لأنَّ علماء المسلمين يستعملونها عند حديثهم عن «إرادة/ مقاصد الله»<sup>(١)</sup> فعلى سبيل المثال، فإنَّ إرادة/ مقاصد الله هي أن يصلي المسلمون خمس صلوات في اليوم والليلة، وأن يجتنبوا لحمير، وأن يعاقبوا السارق بقطع يده. ولأنَّ تلك الأشياء هي إرادة/ مقاصد الله، كنت بذلك هي الأحكام الشرعية. ولذلك، فالحكم الشرعي هو وحوث الصلاة عن المسلمين خمس مرات في اليوم والليلة، وكذلك فالحكم الشرعي هو قطع يد السارق. وكما مرى، فقد نقل الله إرادته/ مقاصده - في وجهة نظر الفقهاء المسلمين - إلى البشر - جرثياً - عن طريق نصوص الوحي الإلهي.

وحقيقة أنَّ علماء الدين المسلمين يساوون بين أحكام الشريعة ومقاصد الله لها تعدت أهمية، فهي تقتضي أن أحكام الشريعة تستند إلى رغبات الله وعلومه. وهذه الفكرة لها دعم قوي في الحطاب لديي العربي الإسلامي، فالعلماء المسلمون يؤمنون بأنَّ الله هو الرحمن؛ ولذلك فهو يربح في تحقيق المصالح للبشر<sup>(٢)</sup> ومن أمثلة المصالح التي يريد الله الحفظ عليها حفظ النفس، وكذلك حفظ المال. فالله يربح في الحفاظ على تلك المصالح، وقد أدت تلك الرغبة إلى شرعه للأحكام التي تساعد على الحفاظ على تلك المصالح. وبذلك، فلما كان الله يربح في حفظ نفس إنشيرية، فقد شرع حكماً بحكم عنى العائل بالفصاح أو الدية (مع شرعه لمنعوا لأولياء القبيل)<sup>(٣)</sup> فهذا الحكم هو إرادة الله وبعبارة أخرى،

(١) انظر عن سبيل المثال

"al-Ghaza ' 2000 179; al-Shatibi 2004 219; al-Shāfi' 91 92"

(٢) انظر

"Hallāq 997; al-Rayṣunī 2006; Emon 2010; Owens 2010"

(٣) "al-Ghaza ' 2000 174; al-Shatibi 2004 222; Peters 2005 38-51; Hallāq 2009 320-322"

حصل عند الله قصدٌ نفسي أن يعاقب المسلمون القاتل بما بالقول وإنما بدفع الدية وبالمثل، فلما كان الله يربح في الحفاظ على أموال الناس، فقد شرع حكمًا يعاقب السارق بقطع يده (مع أن القطع لا يُشرع إلا بعد استيفاء شروط مقبلة للعاقبة)<sup>(١)</sup>.

ولذلك يمكن القول إن الله لديه رغبة (عرض)<sup>(٢)</sup> في تحقيق المصلحة للناس، وأنه يشرع الأحكام لهذه الغاية وكما سري، فإن هذا القول يرتكز على اسطرية الفقهية القروسطية المشهورة التي تُعرف باسم مقاصد الشريعة

يسبب علماء الدين المسلمون أيضًا مجموعة كسرة من التصورات/المعتقدات/العلوم إلى الله ولكن لا بد من إبراد توضيح ضروري هنا. فالمعتقدات منها معتمد حقٌ وصادق، ومنها معتقد باطل وكاذب، فُشار إلى المعتقدات الصحيحة في الجملة باسم العلم<sup>(٣)</sup>؛ فالعلم نوع من الاعتقاد (أي الاعتقاد الصادق) والآل، لا يصريح لعلماء المسلمون أبدًا بسنة «المعتقدات» إلى الله<sup>(٤)</sup>، لكنهم يسيرون إلى الله صفة العلم وأنه يعلم؛ وذلك لأن العلماء يرون أن الله مُتَّصِفٌ بالكمال الذي يقتضي أنه لا يعلم إلا ما هو صادق.

يصرح الفقهاء صراحة أن كل حكم شرعيّ يستند إلى علمٍ إلهي متعلق بالعلم فحد مثلاً الحكم الشرعي بقطع يد السارق بوصفه وسيلة لحماية حقوق الملكية، فهذا الحكم لن يكون معقولاً إلا على أساس العلم بأن قطع أيدي السارقين سوف يردعهم عن السرقة، وإذا لم يكن لهذه العقوبة أي تأثير رادع، فمن تميد في حماية حقوق الملكية فيمكن القول إن الله

"al-Ghazali 2000: 174; al-Shatibi 2004: 222" (١)

واظر أيضًا

"Peters 2005: 55-57; Hallaq 2009: 316-318"

(٢) أدرك أن كلمة العرض يمكن ترجمتها إلى قصد أو المقصد intention و الهدف aim

(٣) على الرغم من أن البعض يؤكد أن المعتقد يجب أن يكون صادقًا وأن يكون مسؤولاً، مبرراً كي يُطلق عليه أنه «علم»

(٤) ولهذا السبب الترمنا في الترجمة العربية بهذا الأمر (المترجم)

قد شرع قطع يد السارق عقوبة لسرقة؛ لا «علمه» بأن عقوبة القطع تردع عن سرقة

في الحطاب الفقهي الإسلامي، عَالَمًا مَا يُسْتَدَلُّ بالإشارة الصريحة إلى لعدم لإلهي الكلام عن الحقائق المتعلقة بالعالم فالفقيه لمسلم قد صرَّ على أن الله شرع عقوبة القطع ماءً على حقيقة أن القطع يردع عن السرقة وهذا ما محدَّد لذلك الكلام عن الحقائق مدَّلاً من الإشارة إلى علم الله، وهو أنَّ لله دو علم كامل، فهو علِيمٌ بكل حقيقة في العالم ولذلك، ولقول بأنه من الحقائق الثابتة أن قطع يد السارق يردع عن السرقة يتصرَّف أن الله يعلم أن القطع يردع عن السرقة.

وحلاصة القول أنَّ العلماء المسلمين يساوون بين أحكام الشريعة وبين إرادة/مقاصد الله ويمتصرص الحطاب الشرعي الإسلامي أن إرادة/مقاصد الله تستند إلى رعايته وعلومه ولذلك، فإن العلم بأحكام لشريعة هو علمٌ بإرادة/مقاصد الله، وبالرغبات والعلوم الإلهية التي تستند إليها وبعاره أخرى، العلم بأحكام الشريعة هو علمٌ بالصفات النفسية الإلهية، لأن المقاصد والرغبات والعلوم صفات نفسية.

## ٦ التحليل الهرميوطيقي ونقل العلم بأحكام الشريعة

كما ذكرنا سابقاً، فإن الصفات النفسية تسبب سلاسل من الآثار ويمكن للمرء أن يعتمد الآثار ليرجع إلى الصفات النفسية التي سببتها، وبهذا المعنى فإن الآثار علاماتٌ على الصفات النفسية التي كانت سبباً فيها

وكما مرى، فإن العلماء المسلمين يرون أنَّ الصفات النفسية لإلهية تسببت في سلاسل من الآثار، ويعمى العلماء إلى تحصيل العلم بالصفات النفسية الإلهية عن طريق اقتفاء الآثار وصولاً إلى تلك الصفات النفسية الإلهية وبهذا المعنى، فإن الآثار علاماتٌ على تلك الصفات

تلك العلامات والآثار للصفات العبه الإلهية تتحد أشكالاً لا حصر لها لكسي سأساول بإيجاز أربعة من أهمها (١) لمراد، (٢) وأفعال الطاعة، (٣) الانقيادية المروية عن النبي محمد ﷺ (النسبة)، (٤) وأفعال الطاعة الانقياديه، (٥) المشاهدة بعلماء الدين في الوقت الحاضر ويمكن أن تُعد هذه لأنواع الأربعة من العلامات بمثابة نظام من العلامات يحصل المسموع عن طريقه العلم بالصفات العبه الإلهية (أي العلم بأحكام الشريعة) ولبدأ في فحص كل نوع من تلك العلامات.

## أ. القرآن

وفقاً لتراث الإسلامي، فقد هدى الله البشر على مدار التاريخ برسالة الأنبياء إليهم، ومنهم إبراهيم وموسى وعيسى، وبنع الله بعامة هؤلاء عن طريق الوحي الإلهي (السريل) وكان آخر هؤلاء أنباء محمد ﷺ، الذي عاش من سنة ٥٧٠م إلى ٦٣٢م كان محمد تاجراً من مكة بالحريره العربية، وقد أوحى إليه بالنبوة في سن الأربعين، وخلال المقربين لسايرين أوحى إليه بالتحريج عدداً كبيراً من العالمين والأحكام وقد بنع النبي محمد ﷺ هذه العالمين، وبذلك نشأ دين الإسلام

إن أساس دين الإسلام هو القرآن، وهو كتاب باللغة العربية من ستمائة صفحة يُعقد أنه كلام الله بحروفه والقرآن في الأساس مجموعة من الآيات التي أوحاها الله إلى النبي ﷺ طوال مدة نبوته، ويعطي هذه آيات مجموعة موعة من المسائل فبعضها يشرع أحكام الشريعة، في حين ساير بعضها العقائد الإلهية، أو يقدم العشرة السياسية، أو يروي قصص الأنبياء السابقين.

كما أشرنا سابقاً، فالعبارات والأقوال اللفظة -بعد نظريه الهرميوطيميا تُعد نوعاً من أنواع الفعل والأقوال كغيرها من الأفعال هي آثار تش فيها الصفات العبه. ويمكن للمرء أن بنع القول المعين لرجع إلى الصفات العبه التي كانت سنة ونعارة أخرى، يمكن للمرء

أن يستلزم من القول المعبر الصعاب العنة التي مشتهة فعلى سبيل  
المثال، يقول الله في القرآن ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾<sup>(١)</sup>  
[البقرة: ٢٤٨]، فمن هذا القول يمكن استنتاج أن إرادة/مقاصد الله هي أن  
يقطع المذنبون أيدي السارقين ويمكن كذلك أن تستلزم أن الله يرغب في  
الحفاظ على حقوق الملكية، وأنه يعلم أن عقوبة القطع سوف تردع عن  
السرقه وفي النهاية، تند مقاصد الله إلى رعايته وعلومه

لكن تفسير بقرآن -كما سرى- أكثر تعقيداً مما يوحي به المثال  
السابق؛ وذلك لأن مقاصد الله -عند الفهماء المسلمين- قد تختلف اختلافاً  
كبيراً عن المعنى الظاهر لكلامه في القرآن فالقراءة الحرفية لعبارة ﴿وَالسَّارِقُ  
وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ تشير إلى وجوب قطع أيدي جميع السارقين،  
بكر الفهماء المسلمين يسطون أن الله تعالى يريد من المذنبين أن يقطعوا  
يد سارق السبع العاقل فمعد، وألا يقطعوا يد الطفل ولا لمجنون كما  
يريد الله تعالى ألا تُقطع يد من سرق من أجل الجوع الشديد، وكذلك من  
يسرق شئ لا قيمة له<sup>(٢)</sup> ولذلك، فإن استنتاج مقاصد الله ليس عملية  
بسيطة أو مباشرة، حتى عند وجود الأقوال الإلهية الصريحة

يُطلق الحطاب الإسلامي العربي على الصوص الإلهية في القرآن  
الآيات والأدلة ويُعتقد أنه يمكن للمرء أن يسط كلاً من أحكام الشريعة  
ومقاصد الله من الآيات القرآنية وهذا أمر طبيعي، بالنظر إلى نسوية بين  
أحكام الشريعة وبين مقاصد الله وهي أصول الفقه، يُعدّ لقرآن الأصل  
لأول لتعلم بالفتنة وبأحكام الشريعة.

## ب. أفعال الطاعة الانتقائية المروية عن النبي محمد ﷺ (الئة)

ليس القرآن المصدر الوحيد للوحي الإلهي عند المسلمين ولذلك  
يُعتقد -كماً عام- أن جميع أفعال النبي ﷺ (ومها أقواله) تستند إلى  
التعاليم الإلهية التي تلقاها كما أن الكثير من هذه التعاليم غير موجود في

<sup>(١)</sup> "Peters 2005: 20-24, 55-57; Hallaq 2009: 316-318; Bala' 2006: 214-223"

لقرآن «محرّم مثلاً لا يحرم الأكل في أواسي الثّعب وليفظة، لكن  
اسي ﷺ حرّم الأكل فيهما»<sup>(١)</sup> وفي التراث الإسلامي، يُعدّ تحريم النبي ﷺ  
للأمر مساوياً لتحريم الله؛ وذلك لأنّ أفعال النبي ﷺ (ومنها أقواله) يُرى  
أنها وحيّ إلهيّ، فيُنظر إليها على أنها صورة نائية من الوحي إلى جانب  
انقرآن

يستخدم علماء المسلمون كلمة «السنة» للإشارة إلى مجموع أفعال  
النبي ﷺ (وكذلك أقواله) وقد تُدلت جهود -ممد العصور الإسلامية  
مبتكرة- لجمع الروايات وتحليلها، التي تروي أفعال النبي ﷺ (وكذلك  
أقواله) والرواية من هذا النوع تُعرف باسم «الحديث» فيروي أحد  
لأحاديث أن النبي ﷺ حطّم الأصنام الموجودة في مكة<sup>(٢)</sup> وفي حديث  
آخر أن النبي ﷺ قال «إن الله يحب الرفق في كل شيء»<sup>(٣)</sup> وقد جمع  
عُلماء المسلمون عدّة آلاف من روايات الحديث، وهذه الروايات وردت  
في عددٍ من الكتب كبيرة الحجم (كالموطأ، وصحيح البخاري، وصحيح  
مسلم).

ووفقاً لأصول الفقه (السّنة)، فإن السّنة تُعدّ الأصل الثاني الرئيس  
للعلم بأحكام دينهم والشريعة، بعد القرآن فيسمى الفقهاء إلى تحصيل العلم  
بصفات الشخصية الإلهية (أي معاصده/أحكام الشريعة) من أفعال النبي ﷺ  
(أي السّنة) كما وردت في روايات الحديث وكما أنّ انقرآن نوع من  
«الأدلة» على الصفات الشخصية الإلهية، وكذلك أفعال النبي ﷺ هي نوع من  
«الأدلة» على الصفات الشخصية الإلهية.

كيف يمكن أن نعلم فكرة أن أفعال النبي ﷺ تُعدّ نوعاً من الأدلة التي  
يمكن عن طريقها استنباط الصفات الشخصية الإلهية؟ ها أدو أن أرجع إن  
فكرة «أفعال الطاعة الانقيادية» تدّكر أن الفعل الانقيادي هو ما يعمله

(١) "Ibn Hajar 2008 56"

(٢) "al-Bukhārī 2002 1172"

(٣) "al-Bukhārī 2002 1510"

الشخص طاعةً لحكم أو حظه أو مرسوم، بأن يعمل بما يوافقه وكما أثرنا سابقاً، قد يُنظر إلى الأفعال الاقتصادية على أنها آثار للصفات المعية (أي إنها «تعبيرات» أو «تمظهرات خارجية» لما في العقل) ولكن من أجل استبعاد هذه النقطة تمامًا، فمن الضروري أن نُنظر في الطاعة من حيث علاقتها بالتواصل. وهنا فإنني أستند إلى النموذج شديد التأثير وإن لم يقع الاتفاق عليه المسمّى بالنموذج «المقصدي» للتواصل، الذي وضعه بعض منظري الهرمسيوطيقيا والعلامة التحليلي<sup>(١)</sup> هذا النموذج المقصدي مكرس أن التواصل ينصّب بدلاً للمقاصد عن طريق الأفعال (ومنها الأقوال)

إن الامتياز والطاعة عمومًا يستلزمان التواصل، فقبل أن نتمكّن أي شخص من الامتثال لحكم أو مرسوم أو حظه (أي بالعمل بها)، يجب أولاً إبلاغه بذلك لحكم أو المرسوم أو الحظّة. انظر إلى حالة الممثل الذي لديه حكم مقصد يقتضي امتناع رعيته عن إلقاء العتابات السامة في المحيط، فهذه الرعيّة لا تستطيع أن تطيع هذا الحكم/المقصد قبل أن يبلغهم إياه ومن أجل أن يبلع الملك هذا الحكم لهم، فيجب أن يقوم بفعل ما (أي من أفعال التواصل) هذا الفعل قد يكون قولاً أو بياناً، فقد يقول الملك «أيها الرعيّة، لا تُلقوا العتابات السامة في المحيط» وقد يكون هذا الفعل غير لفظي أيضاً، فمكر للملك أن يصرب كلّ من يُلفي العتابات السامة في المحيط، وبذلك يدرك الناس الذين يرون عادة الملك في صرب من يلقون بالعتابات أنه بمع هذا الأمر وعندما يبلّغ الملك حكمه/قصد، ينشأ هذا -في الحالة المثالية- في تحديد أفعال رعيته، وعندما تعلم الرعيّة بحكم الملك/قصد، ينشأ ذلك في امتناعهم عن إلقاء العتابات السامة في

(١) انظر

"Schiermacher 1838] 1998, Grice 1957 1969: 1989 Austin 1962; Searle 1969: 1983, Ekms 2012 180-217"

وبالإضافة عن المناقشات الناقلة للنموذج المقصدي، انظر

"Gadamer [1960] 2006, Ricoeur 1971 Rosaldo 1982 Duran 2015"

«المحيط»، وبذلك فإن فعل الرعيّة -الذي هو الامتناع عن إلقاء النفايات- هو أثر لحكم الملك/مقصده.

وقد يصعّب تواصل الملك داخل سلسلة سبئية تنتهي بأفعال رعيته، فاحتمل حصول لديه مقصده/حكمه أولاً، وهو أن تمتنع رعيته عن إلقاء النفايات الباشّة، ثم يستب مقصده في قيامه بفعل التواصل فعلى سبيل المثال، يتسبّب مقصد الملك أن مكثّ رعيته عن إلقاء نفايات في أن يقول «أينها الرعيّة، لا تلقوا النفايات الباشّة في المحيط»، وهذا بفعل إيدي فعله الملك لتواصل (أي القول) سيتسبّب في الحالة المثالية- في أن تعمل الرعيّة بما يعنى مع هذا المقصد/الحكم فإذا امتنعت لرعيّة لأن عن إلقاء النفايات، فإن فعلهم هذا سيكون أثراً لمقصد/حكم الملك. ولاحظ أن ما لديه هو السبب الفعلي، الذي يولّد سلسلة من الآثار، فتبدأ سلسلة في عقل الملك (مقصده)، وتنتهي بأفعال الطاعة الانقيادية عند رعيته.

ونشير لحطّط مشكلاتٍ معادلة (وسوف نرى لاحقاً أنه يمكن تصوير الأحكام كأنها حطّط) فعلى سبيل المثال، انظر في مثال الجنود الروسي إيدي يصوع حفلة عسكرية، فحطّطه تتكوّن من مقاصده (أي إنه يقصد مثلاً أن يقصف حوّة باريس) ستسبّب مقاصد الجنرال في قيامه بفعل اتواصل وتبيع مقاصده إلى حوده. فمثلاً، قد يتسبّب قصده أن يقصف حوده باريس في أن يقول «اسمعوا أيها الجنود، أمركم بقصف باريس» وفي الحالة المثالية، سيكون حود الجنرال مطعّبين له مقادير لأمره، ثم سيعملون وفقاً لحطّطه/مقاصده وهذا يعني أن أفعال الجنود هي أثر لحطّطه/مقاصد الجنرال.

وإذا كانت أفعال الطاعة الانقيادية التي يقوم بها الجنود أثار لحطّطه/مقاصد الجنرال، فإنها أيضاً تُعدّ علامات على حطّطه/مقاصده أو يمكن أن يقال لتوسيع نطاق هذا الأمر إنّ أفعال الجنود الانقيادية هي علامات (وآثر) بصفاة النعمة عند الجنرال وإذا كانت لأفعال الانقيادية التي



يقوم بها لجنود علاماب للصفات النفسية في الجبرال، فعكسها أن سستبط  
 نذك الصفات النفسية من الأفعال الانبعاثية التي يقوم بها الجنود فعلى  
 سسل المثال، إذا رأينا الجنود وهم يحتمون الطائرات بالقناص، فقد سسط  
 من أفعال الجنود أن الجبرال بقصد قصف مدن العدو بالطائرات وقد  
 سستبط أيضًا أن «جبرل يرعب في إبحار العدو على الاستسلام، وأنه يعتقد  
 أن لعدو سوف يسسلم إذا قُصفت مدنه وكذلك إذا رأينا أن الطائرات  
 تقصف القواعد العسكرية، لكنها تتجنب قصف المدارس والحصار، فقد  
 سسط أن «جبرال يقصد أن يتجنب قتل المدنيين، وقد سستبط أيضًا أنه  
 يرعب في الحد من الحاضر في الأرواح، وأنه يعتقد أنه من الممكن أن  
 يبحر العدو على الاستسلام دون قتل المدنيين فهما يرى كيف يمكن  
 استنساخ الصفات النفسية للجبرال من أفعال الطاعة الانبعاثية التي يفعلها  
 جنوده وكذلك الهياكل المادية والبقايا التي يحلفها الجنود هي أيضًا آثار  
 وعلامات للصفات النفسية للجبرال، فإذا رأينا أن الجنود قد بنو مبنى  
 د حل سحر ورؤدوه بأدوات التعذيب، فقد سستبط أن الجبرال بقصد تعذيب  
 جنود العدو، وقد سستبط أيضًا أن الجبرال يرعب في استنحار لمعلومات  
 من جنود العدو، وأنه يعتقد أن التعذيب وسيلة فعالة لاستخراج نذك  
 لمعلومات.

ولعديد من المواقف الأخرى نساظر الموقف الموصوف أعلاه  
 (كصاحب المصنع وعمثاله المطيعين له، والمهندس المعماري وعمثاله  
 لمطيعين له) ولكن أكثر مثال يلائم أهدافنا هو الملك الذي يشرع القوانين  
 لرعيته السقادة المطيعة لأمره فكما ذكرنا سابقًا، ذلك الملك قد يصنع  
 أحكامًا هي مقاصده، ثم ينع الملك تلك الأحكام/المقاصد إلى رعيته،  
 ولرعية -في الحالة المثالية- مطيعة لأمره، وسوف يعمدون وفقًا لأحكامه/  
 مقاصده، وتلك الأفعال الانبعاثية للرعية هي آثار وعلامات للصفات النفسية  
 للملك وأنتزع أن هذا الحبط من التحليل مهم في كيفية تصورنا لعدم  
 بأحكام الشريعة فهي التراث الإسلامي، يوضح الله بأنه الملك والمالك  
 والشارع وفي الوفاء نفسه، من المتوقع أن يعيش جميع المسلمين

الصالحين بوصفهم «عبَّادًا» محلصين مطيعين لله وهذا يقتضي أن أفعال جميع المسلمين الصالحين هي آثار وعلامات لصفات العسبة الإلهية وبالمثل، فإن الهياكل المادية والعبادات التي محلصها المسلمون هي آثار وعلامات على الصفات العسبة الإلهية.

هذا الحيط من التفكير يساعدنا في استيعاب لماذا جعل العلماء أفعال النبي ﷺ (أي السُّنة) دليلًا على الصفات العسبة الإلهية في التراث الإسلامي، يحرص أن الله بلع أحكامه/مقاصده إلى النبي ﷺ عن طريق الوحي الإلهي، ثم عمل النبي ﷺ طائفة متعديًا بما يتفق مع تلك الأحكام/المقاصد فعلى سبيل المثال، يُروى في حديث أن النبي ﷺ حطّم الأصنام الموحودة حول الكعبة<sup>(١)</sup> فمن فعل النبي ﷺ لتكبير الأصنام قد يستتبع أن الله يرغب في منع عبادة الأوثان في مكة، وأن الله يعلم أن وجود الأوثان يدعو إلى عبادتها؛ ولذلك فإن مقصد/إرادة الله هي أن يجعل المسلمون مكة حالية إلى الأبد من الأصنام والأوثان وبعبارة أخرى، من أحكام الشريعة أن يجعل المسلمون مكة حالية من الأصنام إلى الأبد وبالمثل، قال النبي ﷺ إن المسلمين يسمي ألا يصفوا في المسجد<sup>(٢)</sup>، فمن هذا القول السوي (والقول يُعدُّ من الأفعال) قد يستتبع أن الله يقصد منع المسلمين من بشر أي شيء مستفاد في المساجد (كالبصاف، والبول، والبراز، والقمامة).

لاحظ أننا هنا نرجع إلى الصفات العسبة الإلهية بافتناء أثر الأفعال المروية عن النبي ﷺ فقد بدأنا مثلاً بالفعل المروي عن النبي ﷺ أنه حطّم الأصنام، ثم يفرض أن فعل النبي ﷺ هو أثر لتسلع الله تعالى لإرادته/مقاصده إلى النبي ﷺ (أي إرادته/مقصده لأن يجعل المسلمون مكة حالية من الأوثان) والحديث بالذكر أن الله عندما بلع إرادته/مقصده إلى بئ، فقد كان هذا فعلًا من جانب الله (أي فعلًا من أفعال التواصل)، ونحن نحرص

(١) "al-Bukhārī 2002 1172"

(٢) (ابن حجر ٢٠٠٨: ١٣٠)

أن مقصد الله هو الذي تشب في قيامه بفعل التبليغ. وبعبارة أخرى، فإن مقصد الله الذي هو أن يجعل المسلمون مكة حالة من الأصنام - تشب في نسج الله إلى سببه ﷺ أن مقصده هو أن يجعل المسلمون مكة حالة من الأصنام. كما أننا نقر بأن مقصد الله يستند إلى رغبته في مسح عادة الأوثان في مكة، وعلمه بأن وجود الأوثان يدعو إلى عاداتها. وعلى هذا النحو، اقترب أعمال النبي ﷺ المروية رجوعاً إلى الصفات المعسية الإلهية وبعبارة أخرى، لديها حالة أخرى للنسب المعسي الذي يؤد سلسلة من الآثار، فالمعوم والرعيات والمقاصد الإلهية تقع في بداية تلك السلسلة، وأعمال النبي ﷺ تقع في نهاية تلك السلسلة، وأعمال النبي ﷺ هي علامات (أو أدلة) على الصفات المعسية الإلهية؛ لأنها تستطيع أن ترجع من تلك الأعمال إلى الصفات المعسية الإلهية.

### ج أعمال الطاعة الانقيادية المروية من علماء الدين السابقين

مثلاً أمكن استنباط الصفات المعسية الإلهية من أعمال النبي ﷺ الانقيادية، ويمكن أيضاً استنباطها من الأعمال الانقيادية التي يقوم بها المسلمون الصالحون الآخرون، ولا سيما علماء الدين. وكلمة الثالثة التي نطلق على عالم الدين هي «الشيخ» و«العالم» والفكرة السابقة مهمة في فهم لسة التعليم الديني الإسلامي. وفقاً لرؤية المسلمين التقليدية، فإن جميع المعارف الدينية تستقل عبر التاريخ عبر سلسلة غير منقطعة من علماء الدين (فيما يُسمَّى بالشيد أو الإمام) والفكرة هنا هي أن الله ينح لنعم بأحكامه/ مقصده إلى النبي ﷺ (عن طريق الوحي الإلهي)، وليس بصعته «رسول الله» - ينح العلم بأحكام/ مقاصد الله إلى المسلمين الأوائل، فأصبح بذلك أعلمهم هم الجيل الأول من العلماء المسلمين، ثم ينح هذا الجيل الأول من العلماء المسلمين (الصحابة) العلم بأحكام/ مقاصد الله إلى تلاميذهم، الذين أصبحوا الجيل الثاني من علماء الدين (التابعين)، ويُعتقد أن عمله نقل العلم قد استمرت حتى يومنا هذا وفي تلك الرؤية، تنح العلماء اليوم العلم بأحكام/ مقاصد الله عن طريق سلسلة عبر مقطعة تمتد إلى النبي ﷺ.

وساء على علمهم بأحكام الله ومقاصده، يتناول علماء المسلمين مجموعة واسعة من المسائل الفقهية التي لم ترد صراحة في القرآن أو الحديث فعلى سبيل المثال، ليس في القرآن أو الحديث كلامٌ حول حكم التدخين، كما يبدو أنهما قد أهما حكم الأوقاف<sup>(١)</sup>، وكذلك فإن القرآن والحديث لا يوضحان جميع أحكام الموارث بانتصيص، لكن العلماء المسلمين تكلموا في جميع تلك المسائل.

نُعدُّ الروايات التي تروي أفعال علماء المسلمين (وكذلك أقوالهم) مصدرًا مهمًّا لتوحيده الديني، ولذلك فقد بُدلت الجهود ميكرًا لجمع تلك الروايات وعلى الرغم من وجود روايات عن العلماء من كل حقبة، فإن الروايات المتعلقة بالأحوال الثلاثة الأولى (أي السلف) تحظى بتقدير خاص وتُسمى هذه الروايات عن علماء المسلمين الأوائل بـ "لآثار".

تُجمعت آثار كثيرة تروي أفعال العلماء المسلمين (وأقوالهم) في عدد كبير من لموضع، وقد ضمت المؤلفات الحديثية الأولى أيضًا عددًا كبيرًا من الآثار عن الأجيال الأولى (مثل مصنف عبد الرزاق، ومصنف ابن أبي شيبة، والموطأ)، فالموطأ مثلاً يحتوي على خمسمائة وسبعة وعشرين حديثًا سويًا، وستمائة وثلاثة عشر أثرًا عن الجيل الأول، ومائتين وخمسين وثمانيين رواية عن الجيل الثاني<sup>(٢)</sup> لكن تلك المصنفات ليست إلا مكانًا واحدًا لتوقوف على الروايات عن علماء يدين، فإن حرة كثيرًا من الكتابات الإسلامية قبل العصر الحديث كانت مخصصةً للتراجيح ولسير علماء الدين (مثل كتب المناقب، والصفات، والسير، والتراجم، والبوريج، وكتب علم الرجال) وتنصُّ هذه الكتابات عددًا لا يُحصى من الروايات عن العلماء المسلمين بل إن العديد من الكتابات بفقهاء الإسلامية هي حرة كثير منها. نُعدُّ مجموعات من الروايات التي تروي أفعال علماء المسلمين (وأقوالهم) كالمقني لأبي قدامة، والمجموع

(١) "Powers 1989 564"

(٢) "Brown 2009 25"

نسوي، ورد المختار لاس عانديس) وقد رُتبت تلك الروايات وفقاً لعلاقتها بالموضوعات الفقهية المختلفة (كالصلاة، والرواح، والعقود المالية، والعقوبات الجنائية) فيروى مثلاً أن عالماً معيناً -كعمر، أو عتي، أو أبي حنيفة- صُلِّيَ وهو يقبض يديه، أو عاقب الدس على شرب سبد اسمر، أو منع الأُم لا الأب حصانة الطفل الصغير وهذا الحيط من استحليل يمكن أن يمتد لبشمل الكتب والمؤلفات الأخرى التي كتبها علماء الدين السابقون (كالرسالة للشافعي، وإحياء علوم الدين لغيره) فإن كل كتاب أو مؤلف صُفِّه مؤلفه يُعدُّ رواية أو سَجَلًا لأقواله

في التراث الإسلامي، يُتَوَقَّع أن يكون علماء الدين طائعين مقديين لله، فيكون عملهم يتفق مع أحكامه/مقاصده ولما كان علماء الدين يعمدون بما يتفق مع أحكام الله ومقاصده، فإن أفعالهم هي أثرٌ لأحكام/مقاصد الله (مثلما أن الله أراد من المسلمين أن يصوموا خمس صلوات في اليوم واللييلة، ونتيجة لذلك، يصلي علماء الدين خمس صلوات في اليوم واللييلة). ويُنظر إلى هذا الموقف، يمكن استنباط الصفات النفسية الإلهية من أفعال الطاعة الانقيادية (ومنها الأقوال أيضاً) لعلماء الدين فإذا رجع أحد علماء الدين تدجين السجائر، فقد يستبطل أن إرادة/مقاصد الله تقتضي أن ينسحب من تدجين السجائر، وقد يُستبطل أيضاً أن الله يرغب في الحفاظ على صحة الإنسان، وأن الله يعلم أن التبغ يضر بصحة الإنسان ولنظر في مثال ملموس يتصوَّر يوم عاشوراء (اليوم العاشر من شهر محرم) بعد مرض النبي ﷺ على المسلمين في أول الأمر الصيام في ذلك اليوم، ولكن وقع شكٌ حول ما إذا كان النبي ﷺ قد سح هذا لوجوب قل وفاته أم لا، وزوي أن ابن مسعود -أحد علماء الحنبل الأول- شُهِد وهو يأكل في يوم عاشوراء، بعد وفاة النبي ﷺ، فمن هذا العمل، قد يُستبطل أن الله لم يُعِد يريده من المسلمين أن يصوموا عن الأكل في يوم عاشوراء<sup>(١)</sup> وبامتثال حيط مشابه من التحليل، استدلل الفقهاء على جواز

(١) أو لدقة ثم يُعد صوم عاشوراء مفروضاً على المسلمين، مع بقاء صفحات ميامه -

الوقف بأن الجيل الأول من المسلمين أوقفوا أوقافًا (أي إنه قد يُسقط من عمل الجيل الأول في وقف الأوقاف أن الله تعالى لا يريد منع المسلمين من الأوقاف)<sup>(١)</sup>.

وكما سرى، يمضي الطلاب في الأهر ودار العلوم وقد طويلاً في دراسة النصوص والكتب التي تروي الأفعال (وكذلك الأقوال) عن علماء الدين السابقين (ولا سيما السلف) وتُدْرَس هذه الكتب والنصوص إلى جانب النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وكل هذه النصوص تدرّس معاً لأن العلم بالصفات النفسية الإلهية - ومن ثم العلم بأحكام الشريعة - يمكن أساطه بها جميعاً ولا يمكن استيعاب نوع منهج بدراسة الصفة الذي يميّز التعليم الإسلامي العالي إلا باستيعاب هذه نقطة

#### د أعمال الطاعة الانقيادية المشاهدة لعلماء الدين المعاصرين

على الرغم من أن التعليم الإسلامي يحتوي على مكون نصي مهم، فإنه يحتوي على مكون غير نصي مهم أيضاً، فمن العناصر المركزية في تعليم الإسلام انتقادي هي الممارسة التربوية المعروفة باسم «الطُحَّة» أو «الملازمة» وكما سرى، فإن هذه الممارسة ما زالت معمولاً بها عند مجموعات معينة من علماء الدين المصريين اليوم. «الطُحَّة» معناه أن يشأ بين التلميذ والشيخ علاقة شخصية طويلة الأمد، ويشجع يتبنى الطالب ويُدخله منزلة كالمخادم الشخصي (وهذه فكرة الخدمة)، وبذلك يقضي الأوقات في الأكل معاً، والمعدة معاً، والشعر معاً ومن المتوقع أن يشهد التلميذ شيخه ويقتدي به باستمرار. وفي الوقت نفسه، يذهب العالم دور المعلم الوارد، ويُتوقع منه أن يراقب سلوك تلميذه باستمرار (وهذه فكرة التربية). ونعمل ممارسة الطُحَّة على اعتراض أن لطفت قد يحصل العلم بالصفات النفسية الإلهية (أي بأحكام الشريعة) عن طريق لمشاهدة

انظر

"Muslim 1426h 503"

(١) "Powers 1989 564"

المسمره لأفعال الطاعة الانقيادية لمعلمه؛ فالصحة إذن بوصفها مدرسة تربوية- ترنكر على فكرة أن طاعات علماء الدين هي علامات على الصفات النفسية الإلهية.

#### ٧- الطابع الشمولي للتحليل الثقافي الهرميوطيقي

في الأقسام السابقة، ثبت أن علامات/ آثار الصفات النفسية الإلهية في التراث الإسلامي- تحدد أشكالاً مختلفة، بما في ذلك (١) مبرآن، (٢) وأفعال الطاعة الانقيادية المروثة عن النبي محمد ﷺ (الثقة)، (٣) وأفعال الدعوة الانقيادية المروثة عن علماء الدين السابقين، (٤) وأفعال الطاعة الانقيادية المشاهدة لعلماء الدين المعاصرين ويمكن أن تُعدّ كلها سلاسل من الآثار بدأت من العقل الإلهي، واستمرت برواً عبر التاريخ ووفقاً لذلك، يؤكد التعليم الإسلامي التقليدي أن العلم الديني يتدفق عبر «سلسلة» (أي سلسلة الإسماء)، تمتدّ على مدار التاريخ رجوعاً إلى نبي ﷺ، ومن النبي إلى الله في النهاية (أي إلى العقل الإلهي).

وفي نظرية الهرميوطيقيا، يكون العلم بعقل الشخص صورة شاملة للنفس، وهذه الصورة هي فهم لمحتلف المعتقدات والرغبات والمقاصد عند هذا الشخص كما أنه من الضروري أن يكون هذه الصورة «ثابتة مُثبتة» (إنّ حد ما)، وهذا الانساق يعترض أن رغبات الشخص ومعتقداته ومقاصده ليست كيانات مستقلة معصلة، بل النفس بـ متكامل، وتُعدّ رغبات لشخص ومعتقداته ومقاصده عناصر مترابطة في هذا البـ

#### أ العلاقات بين الرغبات والمعتقدات والمقاصد

ترابط الرغبات والمعتقدات والمقاصد في ثلاثة طرقي على الأقل أولاً كمبدأ عام، لا يكون عند الشخص معتقدات متناقضة (حتى وإن كان الانساق لتـ بعد المسا) فإذا كان الشخص يعتقد أن مكة تقع في السعودية، فلا يستطيع أن يعتقد في الوقت نفسه أن مكة تقع في فرنسا ثانياً كمبدأ عام، لا يكون عند الشخص مقاصد متناقضة (حتى وإن كان

الاساق السام بعيد المال). فإذا كنت أبوي أن أدعب إلى لمكنة في الساعة السابعة مساءً، فلن أستطيع في الوقت نفسه أن أبوي أن أتعشى في منزل في الساعة السابعة مساءً وبالمثل، فإذا كان الملك يريد من رعيته أن يتروّجوا، فلا يمكنه في الوقت نفسه أن يريد من رعيته الامتناع عن لرواح. ثالثاً كعداً عدم، تسد مقاصد الفرد إلى رعايته ومعتقداته، وفقاً لمفهوم العقلانية العائيه

وبذلك، فإن المعتقدات والرغبات والمقاصد مترابطة (في ثلاثة طرق على الأقل) وإذا كانت تلك الصفات الخمسة مترابطة، فإن افتراض أن الشخص لديه رعة معينة (أو معتقد، أو مقصد) يستلزم أموراً تتعلق برعيته الأخرى ومعتقداته ومقاصده<sup>(١)</sup> فافتراض أن الشخص لديه معتقد معين يستلزم أنه ليس لديه معتقدات أخرى تناقضه، وكذلك افتراض أن الشخص لديه مقصد معين يستلزم أنه ليس لديه مقاصد أخرى تناقضه وعلاوة على ذلك، فوفقاً لمفهوم العقلانية العائيه، متى ما افترضنا أن الشخص لديه معتقد أو رعة معينة، فهذا يستلزم أن لديه نوعاً من المقاصد التي يمكن أن تسد إلى هذا المعتقد أو هذه الرعة فلو افترضنا مثلاً أن الله يرعب في حماية حقوق الملكية، فقد يتحقق هذا عن طريق معاقبة المصوص بطريقة ما (بتفريغهم أو جلدتهم أو قطع أيديهم . إلخ)، فيترتب على هذا أن رعية الله في حماية حقوق الملكية تقتضي أن الله يريد من المسلمين أن يعاقبوا المصوص بطريقة ما وبالمثل، لو افترضنا أن الله يعلم أن وجود الأصنام يدعو إلى عبادتها، فهذا يقتضي أن الله قد يريد من المسلمين أن يحطموا تلك الأصنام ومفهوم العقلانية العائيه له نتيجة أخرى تترتب عليه؛ فإنه وفقاً لهذا المفهوم، متى ما افترضنا أن لشخص لديه مقصد معين، فإن هذا يقتضي أن لديه نوعاً من المعتقدات والرغبات التي يمكن أن تشكل أساساً لهذا المقصد فلو افترضنا أن الله يريد من المسلمين قطع أيدي المصوص، فهذا يقتضي أنه يرعب في حماية حقوق الملكية، وبعدم أن

(١) "Davidson 2001 [1984]"



عقوبة لقطع سوف تردع عن السرقة، فإن مثل تلك الرعدة وذلك العلم يمكن أن يشكل أساساً لذلك المقصد.

### ب. صورة شاملة متسقة للعقل

كل علامة/ أثر لعقل الشخص -إذا أحد وحده- يقدم بعض الأدلة عن معتقدات الشخص ورعايته ومقاصده؛ لكن ما قد تشير إليه إحدى العلامات عن الصفات النفسية، قد ينافسه أو يقيده ما تشير إليه العلامات الأخرى ولديك بحسب النظر في مجموع العلامات معاً، والجمع بينها في صورة شاملة متسقة لعقل الشخص ووفقاً لذلك، يجب -في السياق الإسلامي- النظر في جميع العلامات الدالة على الصفات النفسية الإلهية والجمع بينها في صورة شاملة متسقة للعقل الإلهي وهي تلك الصورة الشاملة المتسقة، تنعكس العلوم والرعات والمقاصد الإلهية بوصفها عناصر مترابطة

ومن طرق التفكير في هذا الأمر ما يلي: يبدأ بالنظر في جميع علامات/ آثار الصفات النفسية الإلهية، ثم يسأل «ما مجموعة الصفات النفسية (أي العلوم والرعات والمقاصد) التي يلزم وجودها لديه تعالى كي تنسب هذه العلامات/ الآثار»<sup>٤٩</sup>. وعلى سبيل المثال، ما هي العلوم والرعات والمقاصد التي يلزم وجودها من أجل أن يتكلم الله بالآيات الموحودة في القرآن؟ وما هي مجموعة العلوم والرعات والمقاصد التي يلزم وجودها من أجل أن تنسب في قيام النبي ﷺ والعمدة بعد ذلك بأفعال الطاعة الانقيادية التي رويت عنهم (أو شوهدت مباشرة)<sup>٥٠</sup> وكما سبقي، يتناول علماء الدين المسلمون هذه العملية (أي الاستمرار) في النقاشات لنظرية العقيدة حول مقاصد الله (مقاصد الشريعة)

وفي الواقع، فإن تلك العملية محلّ العايش ليست عملية مدروسة أو غير مألوفة، فقد اعتاد البشر على ممارسة هذه العملية، وإن كان ذلك على نحو حدسي وعسر وع إلى حد كبير<sup>(١)</sup>. ومن ثم، تدرك المثال السابق عن

(١) وقد أشار شور إلى هذه مجتمعة لكنها متصلة معك القطعة، انظر

"Schatz 1967 [ 932] 139: 214; Schutz and Luckmann 1973 14 18, 59: 98"

الجنرال وجوده، فمن طريق مراقبة مختلف أفعال الطاعة الانقيادية التي يقوم بها وجود، سوف نحصل حديثاً ودون وعي صورة شاملة مُتَّسقة لعمل الجنرال (أي مختلف المعتقدات والرغبات والمقاصد التي لديه) وكلما ارددنا من ملاحظة الوجود نصح هذه الصورة أكثر ثروة وتفصيلاً ونحن في سائنا بهذه الصورة نأل أمسا عن مجموعة المعتقدات والرغبات والمقاصد التي يرم وجودها عند الجنرال من أجل أن يقوم الوجود بتلك لأفعال الانقيادية ويمكن أعمال المنهج نفسه إذا أصعب العلامات لإصابة بصعاب اسمية بالجنرال، مثل أقوائه وتصريحاته فحينها يستحسن صورة شاملة مُتَّسقة لعمل الجنرال، عن طريق اسطر في كل من تصريحاته المختلفة وأبعاد الطاعة الانقيادية المختلفة التي قام بها وجوده ونحن في قيام بذلك نأل أمسا عن مجموعة الصفات التي يرم وجوده وجودها في الجنرال من أجل أن يتكلم تلك لأقوال، ومن أجل يقوم وجوده بتلك لأفعال الانقيادية وبطريقه نفسها، قد نحصل على صورة شاملة مُتَّسقة لعمل السمك، عن طريق اسطر في أقوائه وأفعال الطاعة التي تقوم بها رصيته.

قد أدرك معكرو الهرميوسمب مد مرة طويلة وجود عممة من هذا النوع، وتداول تحت عنوان «الدائرة الهرميوطيقية» وقد نظر علماء مختلفون بدائرة الهرميوطيقية في طرق مختلفة<sup>(١)</sup> لكن الموضوع الشائع بينهم هو أن يشير لعلامات الفردية للحصول على فهم شامل (أي كمي) مُتَّسقي (أي إن يتحرك من «الأحر» نصل إلى «الكل»)<sup>(٢)</sup>

(١) مهم مثلاً

"Schliermacher 1998 [1838]; Dilthey 1972 [1900]; Gadamer [1960] 2006"

(٢) انظر

"Dilthey 1972 [1900] 243-244; Geertz 1983 69; Davidson 2001 [ 984]"

ولهذه لجمعية علاقةٌ أيضًا بالجماعات<sup>(١)</sup> فكما أنَّ مفرد مجموعةٍ معيَّنة من المعتقدات والرغبات والمقاصد، هكذا الجماعة المعيشة قد تشترك في مجموعةٍ معيَّنة من المعتقدات والرغبات والمقاصد وفي تلك الظروف، يمكن استساخ صورةٍ شاملةٍ متَّسقةٍ لـ «عمل الجماعة» (أي Volksgeist، أو «لعقل الجمعي»<sup>(٢)</sup>) ومفهوم «العقل الجمعي» يشير هنا بساطة إلى الصفات النفسية المشتركة إلى حدٍّ كبيرٍ - بين جماعةٍ من الأفراد<sup>(٣)</sup> وهذا دون «العقل الجمعي» شبه بعض تعريفات كلمة «ثقافة» بمعنى كلِّ شيء، قد يعترض أن الجماعة تصنع أحكامًا معيَّنة، تجلِّد مقاصدها المشتركة (أي إرادتها) ويطع أعضاء الجماعة لخدمة العمل بها يتفق مع أحكامها مقاصدها وعلى هذا النحو، تكون أفعال الطاعة الانقيادية لأعضاء الجماعة بمثابة الآثار/العلامات لأحكام مقاصد الجماعة وهذا يماثل كيف تكون أفعال الطاعة الانقيادية لي تقوم بها رعية الملك أثرَ علاماتٍ على أحكام/مقاصد الملك وكما أن يستخلص صورةً شاملةً لعقل الملك عن طريق النظر في أفعال الطاعة الانقيادية برعيته، فإنَّ يستخلص صورةً شاملةً لعقل الجماعة عن طريق النظر في أفعال الطاعة الانقيادية لأعضائها فهو فرصاً أن يرى أعضاء الجماعة يسعون عن إلقاء السهامات لسانه في المحيط، هناك بُعدٌ فعلاً من أفعال الطاعة الانقيادية من جانب أعضاء الجماعة، ومنه يستنبط أن الجماعة ترعى في حماية الحيوانات البحرية، وتعتقد أن السهامات تصرُّ سلك الحيوانات، ويستنبط أنها كانت تقصد أن يمتنع أعضاءها عن إلقاء السهامات في المحيطات وعن طريق النظر في المرید من أفعال طاعة لأعضاء الجماعة، نحصل صورةً أكثر ثراءً وتفصيلاً عن عقل الجماعة

(١) انظر

"Savigny 1831 Dilthey 1989 1883] 77 148. 216 2002 [1910]"

(٢) انظر

"Bunzl 1996. Collingwood 1993 219"

(٣) لا يشير «عمل جماعة» هنا إلى شيءٍ حقيقيٍّ بوحده مستقلاً عن الأفراد

ولا شك أنَّ عقل الجماعة لا يكشف عن نفسه فقط في أفعال الطاعة  
 لانقياديه، بل هو يكشف عن نفسه في كل الأفعال والأقوال وبهاكل  
 سمادية والقبول الأثريه، حيث تحلَّى الصفات النفسية المشتركة لملك  
 الجماعة فهذه كلها علامات على عقل الجماعة، وعن طريق النظر في  
 جميع العلامات معاً، نقوم بتوليف صورة شاملة تُسمو لعقل الجماعة

#### ٨- السيرة في التحليل الثقافي الهرمبوطيقي

إن المصيح الأمثل للتعامل مع عملية توليف صورة شاملة متسقة لعقل  
 هو استخدام لغة سيرة. فلو فرضنا أنَّ جماعة معينة من الأشخاص تقوم  
 بتوليف صورة شاملة متسقة لعقل شخص معين (كالحرار، أو الملك،  
 أو مانت المصنع)، فاعتبار معين تقوم هذه الصورة على أفعال ذلك  
 الشخص (ومنها أقواله) وأثر تلك الأفعال ولكن تلك الصورة المؤلفة  
 تستند في الحقيقة بالمعنى الدقيق للكلمة إلى ما تؤمن به تلك الجماعة  
 بيمان ذاتي أنَّه أفعال ذلك الشخص، وما تؤمن به بيمان ذاتي أنه ثار  
 الأفعال وبذلك، فإن الصورة المعنية لعقل الحرار لن تكون مستندة  
 بضرورة إلى الأقوال الحقيقية للحرار، بل ستكون مستندة إلى ما يؤمن  
 به تلك الجماعة أنه أقوال الحرار وبالمثل، فإن صورة لجماعة لعقل  
 الحرار لن تستند بالضرورة إلى الأفعال التي يقوم بها حوده بالفعل،  
 بل ستكون مستندة إلى ما يؤمن به الجماعة بيمان ذاتي حول الأفعال التي  
 يقوم بها حوده والأمر نفسه ينطبق على التراث الإسلامي، فإن صورة  
 المسلمين لعقل الإلهي تستند إلى ما يؤمنون به بيمان ذاتي أنه أفعال الله  
 (ومنها أقواله وكلامه)، وما يؤمنون به ذاتياً أنه من آثار أفعال الله،  
 فالمسلمون يؤمنون بيمان ذاتي أن الله نكتم بالكلام المذكور في القرآن،  
 كما يؤمنون بأن أفعال النبي ﷺ والعلماء المسلمين المأخوذين هي آثار  
 بصفات الله الإلهية وإذا كان المرء -مثلي- مهتماً بكمية بناء المسلمين  
 لصورة كنيته لعقل الإلهي، فليس من المهم أن تكون هذه المعتقدات ادينية  
 صدقة أم لا، والأمر المهم هو أن المسلمين يؤمنون بصدقها

ومن «ساحية المتهجئة الأوسع» فإن ذلك المتهجج ليس في دفع عند  
تحليل «تعاليد الثقافيه والدببة والعاثويه» فإن هذه التعاليد لا تكون موحدة  
في الصراع، بل تكون موحدة من أجل جماعات اجتماعية معينة وهذه  
الجماعات الاجتماعية «المعينة تتعامل مع التقيد أو التراث المعين عن طريق  
معتقداتها» دراسة حول طبيعة ذلك التقيد وتاريخه «ولو فرضنا مثلاً وجود  
جماعة أمّة عبر متعلّمه، وفرضاً أن التراث الثقافي للجماعة يتضمن أحكاماً  
وفرواً، وأنّ لجماعه نطع تلك الأحكام، كما أنّها تعتقد أن تلك  
الأحكام وصلت إليهم عن أسلافهم القدماء» ولذلك فإنّ تلك الأحكام تُعدّ  
مكافئة لمقاصد هؤلاء الأسلاف. ولذلك هي رأي تلك الجماعة، تُعدّ العلم  
سلك الأحكام علماً بالمقاصد المشتركة للأسلاف، وكذلك باعتبار  
وإرغبات المشتركة التي تستند إليها تلك المقاصد. ولأنّ لفرض أن جون  
هو أحد أعضاء هذه الجماعة، وأنّه يؤمن إيماناً ذاتياً أن أعضاء الجماعة  
لاحرر ينصرفون وفقاً لمقاصد الأسلاف وأحكامهم، فيرتب على ذلك  
في نظر جون- أن أفعال الطاعة الانقيادية التي يقوم بها أعضاء الجماعة  
هي علامات وأثر للمصداق النمسة المشتركة بين الأسلاف القدماء. ولذلك  
سوف يسي جون صورة شاملة متسقة لعقول الأسلاف القدماء، عن طريق  
دراسة أفعال الطاعة الانقيادية التي يقوم بها أعضاء الجماعة الآخرين. وفي  
الحقيقة، قد تكون معتقدات جون الذاتية غير صادقة، فقد تكون الجماعة  
مثلاً لا تستمد أحكامها عن مجموعة من الأسلاف القدماء بل من لديهم  
معتقدات ورغبات ومقاصد مشتركة. ومع ذلك، فهو كان اهتمام هو  
الموقوف على كيفية به جون لصورة شاملة لعمل الأسلاف القدماء،  
ولا يهم أن تكون معتقداته الذاتية صادقة أو كاذبة.

يرفض أنصار نظرية الممارسة الأثنولوجية في العادة المفهوم  
الهرمنيوطفي القائل بأن التعاليد الثقافية والعاثوية والدببة يمكن تصويرها  
بأنها بناءٌ كُنّيّ شامل مُتَشَبِّه بل يؤكدون أن كل تعاليد وتراث -بطبيعته-  
يكون «مفصلاً» و«متنازلاً» وفي هذا القول (المستوحى من النقد  
لايديولوجي (ماركسي)، فإن الجماعات المختلفة تقدّم بأولويات مختلفة

يعتمد: لتعزّز مصالحها السياسية المختلفة، ثم توظف كل جماعة قوتها  
 لدفع عن تأويلها المحار وهو ما يؤدي إلى صراع على السلطة، حيث  
 يعود الجماعة لأقوى اعتماد تأويلها المحار، ليصبح التأويل «رسمي»  
 معتمد<sup>(١)</sup> وكثر ما نرى علماء الأنثروبولوجيا القسويين وجهات نظر  
 مماثلة<sup>(٢)</sup> **والخلاصة** - أسي لا أعتقد أنه من المعبد أن يحرم بأن نفساً  
 أو برثاً معباً نعت كيث منسفاً (أو لا يُعتد كدنت)، علاههم من ديث هو كيفية  
 بصور أعصا، التقيد بمعين كاسرات الإسلاميين مثلاً - أنه كيثي مُسق  
 وكما أوضحنا سابقاً، فإن التصوّرات من هذا الباب تنشأ في عملية  
 هرميوطيقية تأويلية محدّدة، تُسيّط فيها صورة مُثسفة تدفق من  
 علامات الآثار هذه لعملية مهمّة من الناحية الاجتماعية، ومع ذلك فقد  
 حثرت عادة إصدار نظرية الممارسة بحدودها (وكذلك علماء الأنثروبولوجيا  
 القسويين) وحتى لو كان كل تقيد - باعتبار معين - متناقضاً ومتنازلاً فيه،  
 فيجب الاهتمام أيضاً بالعملية الهرميوطيقية التأويلية، التي يرى أعصا ديث  
 التقيد عن طريقها أنه تقليد كيثي مُسق وتجاهل هذه العملية يؤدي إلى  
 تناوّل سطحية لكيفية تداعل الناس مع التقيد، ولتلك التداولات - في أسوأ  
 حالاتها - يحثون لتعاظم مع التقيد إلى صراع على السلطة وعلى لمبص  
 من ديث، تقرّ نظرية الهرميوطيقيا أن الناس يتعاملون مع التقاليد من أجل  
 فهم الآخرين (أي من أجل فهم عمولتهم)، وليس فقط لتعريف مجموعة من  
 المصالح لسانه عن طريق السلطة والمسلمون على سبيل المثال -  
 يتعاملون مع اسرات الإسلاميين من أجل فهم نعمل الإنهي (أي إردده  
 مقاصد به)، وليس فقط لتعريف مجموعة من المصالح لسانه عن طريق  
 السلطة وكما يقرّ هيرماس، فإن العملية الهرميوطيقية تتأويلية تني عن  
 طريقها يفهم الناس الآخرين هي عملية فارقة معبّرة ولديك، فلا يمكن

(١) "Bourdieu 1977; Merry 2003; Ortner 2006"

(٢) "Moore 2000 [1978]; Comaroff and Roberts 1981"

احترل تحليل هذه العملية في «النقد الأيديولوجي» (أي التحليل المعدي  
بلسطه و«مصالح السياميه)، حتى ولو كان «النقد الأيديولوجي» جديرًا  
بالاهتمام أيضًا<sup>(١)</sup>.

## ٩- تحليل الأحكام والقواعد في نظرية الهرمنيوطيقيا مقارنةً بنظرية الممارسة

أشرت في لبتايه إلى أن القائل الثقافة والفاشييه والدينه - كالأسلام  
بها أعداد مهمّة لا يمكن تناولها إلا عن طريق نظرية الهرميوطف إذ يمثل  
أصدر نظرية الممارسه إلى المعاصي عن هذه الأبعاد، وقد دفعهم هذا إلى  
سرويح لروية حول الأحكام وتعلّم الأحكام، وهي رؤية بعصه ومحادعة  
وسوف أفحص الآن وأنقد وجهة نظر نظرية الممارسه في الأحكام ونعّمها

فكما أشرت سابقًا، فإن نظرية الممارسه تُررُ الطريقة التي تعرض بها  
لممارسات المعروضة بقوة السلطه الصفات المعسبة [في الناس]، وعن  
طريق تتوسّع في هذه الفكرة، تقدّم نظرية الممارسه بعدد كاستخا وشديد  
البأثير بالأراء المعسبة حول الأحكام، وبصفتها هذا بعدد عني الأقل  
أربعة ادعاءات رئيسة

### أ الادعاء الأول: الأحكام والتحكّم

أولاً: يدّعي نظرية الممارسه أن الآراء التغديية سالع في دور لأحكام  
والقواعد في التحكّم في السلوك الشرعي، فإنّ نذك الآراء لا تهتمّ كما  
يسعي بحقيقة أن مؤسسات القوه عاتًا ما تتحكّم في السلوك عن طريق فرض  
بممارسات التي تعرض الصفات المعسبة وقد توصي المؤسسة بالصحة  
الحكومية بممارسه كأكل الحصراوات؛ تعرض الرعة في أكلها في  
المواطنين، وهذه الرعة التي عرستها الممارسه ستؤثر بعدد نذك في سلوك  
المواطنين (أي ستسبب في جعلهم يأكلون الحصراوات) وعني هذا

(١) Habermas 1971

الحو، أصبحت المؤسسة الصحيّة الحكومية قادرةً على التحكّم في سلوك المواطنين (أي جعلهم يأكلون الحصراوات) لكنها لم تفعل ذلك عن طريق وضع حكم ما (أي لزمهم أو يقرض عليهم أكل الحصراوات)، بل فعلت ذلك عن طريق غرس صفة نفسيّة عن طريق الممارسة

ونظور نظرية الممارسة حقلًا آخر من التحليل، يركّز على اتخاذ القرارات في الظروف المعقّلة والمتغيّرة. والمفكرة الأساسيّة هي ما يبي كل فرد يواجه ظروفًا معقّدة ومعيرة، وعلى الفرد أن يقرّر كيفه التصرف استجابةً لتلك الظروف (وهو ما يطوي على الاستدلال العملي). بحمد قرار الفرد في كيفية التصرف في مجموعة معيّنة من الظروف على صفاته النفسيّة؛ ومنها تلك التي اعرض فيه عن طريق الممارسة (أي استعداداته وعاداته/المكّة/الهديسوس). فلو فرضنا مثلاً أنّ امرأة تُعرض عليها بعض الحلوى، فسوف تفرّر كيفه التصرف في هذه المجموعة من الظروف بناءً على صفاتها النفسيّة؛ فإذا كانت لديها رغبة في أكل الحلوى، فسوف تفرّر أن تأكلها؛ لكنّها إذا لم تكن راعيةً في أكلها، فسوف ترفض تلك الحلوى وبالمثل، إذا كان لديها اعتماد بأن الحلوى مُسمّمة، فسوف ترفضها أيضًا

إذا كان الأفراد يقرّرون كيفه التصرف بناءً على صفاتهم النفسيّة، فيمكن لمؤسسة قوية «توجيه» طريقة صنع القرار (وما يتبعه من أفعال) عن طريق غرس صفات نفسيّة معيّنة عن طريق الممارسات الموصى بها (أي يمكن للمؤسسة بذلك أن تشكّل التفكير العملي للفرد). وكما مرى، فإنّ طلال أسد<sup>(١)</sup> يؤكّد أن المؤسسات الدنيّة الإسلامية لا تقوم بتوجيه لعمل واستدوك عبد المسلمين عن طريق الأحكام فحسب، بل يمكنها تفود وتوجيه سلوك المسلمين وعملهم عن طريق غرس الصفات النفسيّة المختلفة (أي الاستعدادات والأحلاق، ومنها «السمات الشخصية» المختلفة كالتكرم والصبر والتواضع).

---

(١) "Asad 2003"



وفي لجمعة، أفتق مع نظرية الممارسة في أن الآراء التمهيدية تدع في حجم دور لأحكام هي التحكم في السلوك الشرعي (وتوجيهه)، وأنه كذلك مع نظرية الممارسة في وجوب الاهتمام بكيفية تحكم الصفات بعينه (أي الاستعدادات والأخلاق) في السلوك الشرعي (وتوجيهه) ولذلك، فقد استحدثت من هذه الأفكار قيمة ودمجها في تحليلي لأحكام الشريعة والتعليم الديني

### ب الادعاء الثاني الأحكام بوصفها توجيهًا للسلوك الشرعي

بأي الآراء إلى الادعاء الثاني الذي تدع نظرية الممارسة، فهو نظرية ممارسة. إن الآراء التقليدية تالغ في القدرة الأساسية للأحكام على توجيه سلوك الشرعي وهذه الحجج تعزرها فكره معنة؛ وهي أنه يمكن المساواة بين حكم وبين المعنى الحرفي للمعارة اللفظية (أي المعنى «الصريح» أو «الظاهرة» للمعارة) فهي ذلك الرأي، تعد المعرفة بالأحكام صورة من صور المعرفة الحظية، أو «النظرية»<sup>(١)</sup> فعلى سبيل المثال، يقول الله في القرآن ﴿وَالْتَبَرُّ وَالنَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾؛ فهي نظرية الممارسة، يمكن المساواة بين حكم الله وبين المعنى الحرفي لقوله في ذلك الآية

تؤكد نظرية الممارسة أن انحياء الشرية تتم بالظروف المعقدة، وفي تلك ظروف المعقدة لا تقدم الأحكام والقواعد لتوجيه الملائم الكافي (أي إلى المعنى الحرفي للمعارات لا يعني بالإرشاد والتوجيه الملائم). وبذلك، فعلى الرغم من أن المعنى الحرفي للكلام الله يشير إلى أنه يجب قطع يد كل سارق، فقد لا يطق ذلك الحكم على جميع الظروف فعلى سبيل المثال، قد يُعفى بالحكم في الظروف الخاصة، حيث يكون السارق مدافعًا وعاقلاً، ولا يُعمل به في الظروف الاستثنائية، حيث يكون الشخص طفلاً أو مجنوناً. ولذلك، فلا يمكن لتفاصيل الذي يوجه ظروف استثنائية أن

(١) نظر تمهيد.

"Bourdieu 1977 16-21 1987 840, 849; Asad 2003 249"

يعمل بحكم وفقاً للمعنى الحرفي وحسب وبعبارة أخرى، فلا حكم في الظروف لاستثانة لا يمكن أن يوحى سلوك المعاصي. وقد وضع أرسطو هذا المحيط الأساسي من الحجاج في كتابه اعلم الأخلاق إلى نيقوماخوس<sup>(١١)</sup>، ثم برّث في أعمال قنطشاني<sup>(١٢)</sup> ثم تنصر له لاحقاً أنصار نظرية الممارسة، مثل سورديو، وطلاب أسد، وعيدر (إلى حد ما)<sup>(١٣)</sup> (١٤).

ومع ذلك، ففي حين أن الحقبة السابقة نصبت في فكره مهمة، لكن مصبنا أيضاً فمن الصحيح أن المعنى الحرفي للمعاني المنطوقة لا يمكن أن يوحى سلوك بشري كما يعني في الظروف المعقدة، ولكن من لحظاً افترض أن كل حكم يمكن المساواة بينه وبين المعنى الحرفي للمعاني المنطوقة. والحكم في كثير من الحالات يجب المساواة بينه وبين المعنى الذي يقوم على مجموعة من النعموم/التصورات والرغبات وتذكر أن الأحكام في سرث لإسلامي لا تساوي المعنى الحرفي لعبارة (أي طهر الصل)، لكن الأحكام تساوي مقاصد الله، التي تستند إلى رعايته وعونه وبدن يرى لفقهاء المسمومون أنه ليس من مقاصد الله أن يقطع المسمومون أيدي المصومين إذا كانوا أعمى أو محنيس، أو إذا سرقوا بسبب الجوع<sup>(١٥)</sup> وهذا كله مع وجود قول الله تعالى ﴿وَسَكَرَتْ وَأَلْزَمَتْ فَاُفْقَطُوا يَدَيْهِمَا﴾

(١١) "Ross 2009: 99"

(١٢) "Wittgenstein 2001 [1953]"

(١٣) "Bourdieu 977: 16-21, 987: 840-849. Also see Ciddens 1979-1984"

(١٤) يساوي سورديو من الأحكام وبين «صريح» «معنى» (أي المعنى الحرفي) الذي يعرّف الأحكام لكن طلاب أسد يعرّف بين «العلم بالأحكام» والعلم بكمية «العلم» أو «المعنى» والعمل «بمعنى» الأحكام وفي هذا السياق، فالعلم بالأحكام يقتضي العلم بالمعنى الحرفي «معنى» الذي يعرّف معنى الأحكام. وبصرف الطلاب أسد على العلم بالأحكام لا يستلزم العلم بكمية إزالتها أو تغييرها

(١٥) «نظر»

"Peters 2005: 55-57; Hailaq 2009: 316-318; Biltaji 2006: 204-223"

ولهم موقف الفقهاء المسلمين، سمي التأكيد على أنهم في سعيهم إلى معرفة مقاصد الله لا يمتدون أنفسهم بالنظر في القرآن وحده، لكنهم يهتمون أيضاً بالروايات بحديثيه والآثار المروية عن العلماء السابقين فقد ورد حديث يقول به النبي ﷺ «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنْ النَّاسِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَالصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَالْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ»<sup>(١)</sup> وفي المسألة رواية أخرى عن أحد مرجعيات الإسلام الدينية المهمة، وهو عمر بن الخطاب، الذي كان من كبار صحابة النبي ﷺ، وتولّى خلافة المسلمين بعد عمن من وفاة النبي ﷺ. ففي عهد عمر وقعت مجاعة شديدة اضطّر الناس بسببها إلى السرقة، فرؤي أن عمر أوقف عقوبه السرقة مؤقتاً في عام المجاعة<sup>(٢)</sup>

وعند تحليل ماله السرقة، يهتم الفقهاء المسلمون بكلام الله (في القرآن)، وكلام النبي ﷺ (المروي في الحديث)، وفعل عمر (المروي في لأثر عنه) فهذه كلها عند الفقهاء المسلمين علامات على لصفت النفس الإلهية، ويجب جمعها جميعاً في صورة كدّة متبعية لتعقل الإنبي وهذا يشير السؤال، «لأنّنا» «ما مجموعه العلوم والرعايات والمقاصد التي يلزم وجودها عند الله يكلم بآية السرقة، وليكلم النبي ﷺ بالحديث السابق، وسوف عمر عقوبه القطع في عام المجاعة»<sup>(٣)</sup> فهنا قد يصح بصورة الآتيه ما في نفس الله، وهي أنّ الله يريد حماية الأموال، ونعلم أن عقوبه القصع يردع عن سرقة. ولذلك حصل لديه مقصد أن يُعافى اللصوص بقطع أيديهم، وهذا المقصد تش في تكلمه بالآية ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. كما أنّ الله يريد في ألا يُعاقب من لا عقل له، وهو يعلم أن الأطفال والمحاسب لا عقل لديهم؛ ولذلك حصل لديه مقصد أن يُعفى الأطفال والمحاسب من العقوبة، وقد بلغ الله هذا المقصد إلى النبي ﷺ عبر الوحي الإلهي، فتش هذا في تكلم النبي ﷺ بحديث «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ» وبعبارة أخرى، فإنّ كلام النبي هو أثر (وعلامه) عن مقاصد الله

(١) "Abu Dawud 1998 v 5, 85"

(٢) "Bilal 2006 214-223"

وقد تواصل تحليل لحظوه أخرى؛ فكما ذكرنا سابقاً، فإن العقل الإلهي  
 ساء متكامل لا يقع فيه التعارض بين أفراد مقاصده فلا يمكن أن يكون  
 فضد الله هو معاقبة جميع اللصوص بقطع الأيدي (ومن بينهم الأطفار  
 والمجانبين)؛ لأن هذا سيعارض مقصده في إعفاء الأطفار والمجانبين من  
 العقوبة ولذلك فيجب أن يقال إن المقصود من كلام الله عن قطع أيدي  
 السارق في حقيقته هو معاقبة السارق العادل فقط، وهذا صحيح حتى وإن  
 كانت طاهر النص يوحى بأنه يمرض العموة قطعاً على جميع لسارقي  
 (ومن بينهم الأطفار أو المجانبين). وتعيد المقصد الإلهي بهذه الطريقة  
 (لتحصر)، أرسا مشكله السارفين بين المقاصد، فإنه لا تعارض بين  
 مقصد معاقبة السارق السالغ العاقل، ومقصد إعفاء اطفال والمجانبين من  
 العقوبة

وأخيراً نأتي إلى فعل عمر، نحن نعلم من قبل أن الله يرعب في حفظ  
 الأموال، ولكن من الممكن أيضاً أنه تعالى يرعب في حفظ النفس وفي  
 بعض الظروف المعينة لا يمكن تحقيق هاتين الرغبتين معاً؛ كمجاعة  
 لشديدة مثلاً، فإذا طُفقت عموة القطع في أثناء المجاعة لشديدة، فقد يشي  
 ذلك الفقراء المعدمين عن أحد الطعام الذي يحتاجون أنه يسفاه على قيد  
 الحياة. ولذلك ففي المجاعة يجب أن يقع الحيز بين حفظ المال وحفظ  
 النفس وقد يمرض أن الله يرعب في حفظ النفس أكثر من رغبته في حفظ  
 المال، وستذكر أن مفهوم العقلانية العائيه يفيد أن مقاصد الأشخاص تحصل  
 بديهم براء على أقوى رغبتهم. وبذلك في حالة المجاعة، لث كان لله  
 يرعب في حفظ النفس أكثر من رغبته في حفظ المال، فقد حصل بديه  
 مقصد وهو إيقاف عقوبة القطع والآن، هذا لعدم مقاصد الله، وشرعات  
 التي تستند إليها، هو علمٌ بأحكام الشريعة وهذا لعدم يقتصر أن الله قد  
 أوحاه إلهي سيئه، ثم نلعه إلهي سيئه إلى عمر، وهكذا علم عمر أن الله يريد  
 إيقاف عقوبة القطع في زمن المجاعة، وهو ما نسب في إيقافه لعقوبة في  
 عدم المجاعة وبعبارة أخرى، حصل عند الله مقصدٌ وهو إيقاف عموة

نقطع، وفعل عمر هو أثرٌ لذلك المقصد الإلهي (ومن هنا فهو علامة  
أيضاً)

وعلى هذا النحو، يبدأ المعناه بثلاث علامات على الصفات النفسية  
لإلهيه (أي الآية العرابية، وحديث النبي ﷺ، وفعل عمر)، ثم يقومون  
بالجمع بينها جميعاً لتوصف صورةً شاملةً متصفة لما في عقل الإلهي وهذا  
يتضمن أن يسسوا إلى الله مجموعةً معينةً من المقاصد، وتلك المقاصد هي  
أحكام الشريعة وكما سرى، فإن تلك العملية الهرميوسقراطية موجودة بكثرة  
في الكتب الفقهية الإسلامية وفي المناقشات المعاصرة في الأهرار ودار  
العلوم ومع ذلك، فإن إصرار بصرية الممارسة على المساواة بين الأحكام  
والمعنى الحرفي لأعاطها يؤدي إلى حجب تلك العملية وكما سرى  
أيضاً، فإن مقاصد أكثر تعقيداً من المعاني الحرفية، وهذا يسمح بمقاصد  
-ومن ثم الأحكام- مدرةً أكثر على توجيه السلوك البشري، هي على ظروف  
معتقدية ومنتيرة. ولديك يعتقد علماء الدين في الأهرار ودار العلوم أن  
أحكام الشريعة التي ترجع إلى القرن السابع الميلادي مدرةً على تقديم  
الهدى به وتوجيه للمسلمين الذين يعيشون في القرن الحادي والعشرين

ولكني أكون واضحاً، فإنني أعتقد أن نظرية الممارسة أصابت في  
إشارتها إلى أن الآراء التفيدية تنبع في تقدير مدرة الأحكام على توجيه  
السلوك في الظروف المعقدة لكن نظرية الممارسة تذهب إلى أقصى  
القبض في التمسك من مدرة الأحكام على توجيه السلوك في تلك الظروف  
وسير هذا الموقف لمشبه لحأت نظرية الممارسة خطأً إلى مساواة بين  
الأحكام والمعنى الحرفي لعباراتها.

يوسّع نظرية الممارسة مقدها للأحكام ليمتد إلى مقادير خصوص وكثير  
ما يروي بصوص العبارات التي تقرّر الأحكام؛ فعلى سبيل مثال، وردت  
هذه العبارة «فَأَقْطَعُوا آيْدِيَهُمْ» في النص، والمعنى الحرفي لهذه العبارة  
يعني أن كلَّ لَصٍّ يجب أن تُقَطَّع يده ولكن كما ذكرنا سابقاً، فإنه في  
الظروف المعقدة قد لا تُقَطَّع فيها هذه العقوبة. ولديك فإن لَصٍّ لا يقدر

سوجه الكافي في تلك الظروف وعنى هذا النحو، تستخدم نظرية الممارسة الحجّة نفسها للإشارة إلى أنه لا يمكن للأحكام ولا النصوص أن توجه أسلوباً إنسانياً في الظروف المعقّدة. ومرة أخرى، يمكن تشعّ هذه الحجّة وإرجاعها مباشرة إلى كتاب أرسطو «علم الأخلاق إلى يقوم ماخوس»<sup>(١)</sup>، كما أنها تردّت في أعمال فمشتين<sup>(٢)</sup> ثم تساهل أنصار نظرية الممارسة في أعمالهم، مثل بورديو، وطلال أسد، وعيدر (بني حدّ ما)<sup>(٣)</sup>.

لكنّ مهج نظرية الممارسة في النظر إلى النصوص مُشكّلٌ فأولاً تفتقر نظرية الممارسة صمماً أن جميع النصوص المتعلقة بالأحكام تكني سهل العبارة المعطية التي يقرّر الأحكام. ونكث النصوص تحدد نظرياً صوره «لقدون» أو «كتاب الأحكام»، الذي يقلّ سلسلة من العبارات المعطية (مثل «لا تفسد»، «لا سرق»، «لا نعد الأوثان»)<sup>(٤)</sup> وتشير هذه الرؤية إلى أنّ دراسة النصوص (المعقّدة بالأحكام) تدور حول تحليل العبارات المعطية لكنّ الأدق أن يقال إن دراسة النصوص (المعقّدة بالأحكام) تدور حول تحليل آثار الصعاب المعقّدة. ودنك لأنّ النصوص (المعقّدة بالأحكام) لا تكني سهل العبارات المعطية، لكنها تنقل آثار لصعاب المعقّدة وتلقها.

وهذا يقنم التراث الإسلامي مثلاً بواقعاً حيث يسعى علماء المصنوع إلى معرفة الأحكام الفقهية الإسلامية عن طريق الرجوع إلى نصوص معقّدة ويمكن أن يقال إن دنك النصوص هي نصوص متعقّدة بالأحكام. وكما

(١) "Ross 2009: 99"

(٢) "Wittgenstein 2001 [1953]"

(٣) انظر

"Bourdieu 1977: 16-21, 1987: 840, 849; Asad 2003: 249"

وانظر أيضاً

"Giddens 1979: 1984"

(٤) "Bourdieu 1977: 16-21, 1987: 840, 849"

رأينا، فإن تلك النصوص تشمل القرآن والأحاديث و الآثار عن أفعال  
 العلماء السابقين وكل تلك النصوص تلعب آثاراً وعلامات على الصدق  
 المسمي للإلهية. ومن ثم، فإن النص القرآني ملغ كلمات الله (التي هي آثار  
 لصفات العلة) والأحداث تروي أفعال النبي ﷺ (التي هي آثار للصفات  
 لمسميه الإلهية) والآثار المروية عن العلماء السابقين تروي أفعالهم (وهي  
 أيضاً آثار للصفات لمسميه الإلهية) فعندما يدرس العلماء المسمون هذه  
 النصوص، فإنهم لا يكتفون بتحليل العبارات اللفظية وحسب، لكنهم يقومون  
 بتحليل آثار الصفات المسميه الإلهية ومن المسلم به أن آثار الصفات  
 المسميه الإلهية قد تكون عبارات لفظية (مثل ﴿مَنْطَعُوا أَيْدِيَهُمْ﴾)، ولكن  
 لا يلزم أن تكون الآثار عبارات لفظية فاعطى إلى المضامين السالسة  
 الأول هو حديث يروي أن النبي ﷺ تحمى حديثهم من لفظه، والثاني هو  
 روايه يقول إن «عمر أوقف عقوبة الرفق في عام المجاعة» فعندما يدرس  
 العلماء المسمون هذين المضامين فإنهم يهتمون بالأفعال (غير اللفظية)  
 للنبي ﷺ وعمر، التي هي آثار للصفات المسميه الإلهية ومن أخطأ بهم  
 أن دراسة هذين المضامين تدور حول تحليل العبارات اللفظية (حتى وإن كانت  
 أفعال النبي ﷺ وعمر مضمولة في عبارات لفظية) ولاحظ أيضاً أن النصوص  
 من هذا النوع لا تروي عبارات لفظية نمر أحكاماً (مثل «افطعوا بد  
 سارقاً») وبذلك فإن تلك النصوص لا ساس بمودح «العابو» أو «كاتب  
 لأحكام» والنصوص من هذا النوع مركزية في التراث الفقهي الإسلامي؛  
 بل إن تلك نصوص مركزية -تقريباً- في كل تقليد من تصاليد الثقافة  
 والدينية و «عابو» النبي تحوي على فكرة السابقة [لعابو]؛ لأن تلك  
 مسبقات عالمة نقل أفعالاً غير لفظية (ويمكن أن تُعد أفعال النبي ﷺ  
 وعلماء السابقين مشابهة لتلك السابقات) ومع ذلك، فإن نظرية بمارسه  
 تجاهل هذه النصوص.

وهناك مشكلة ثانية في تناول نظرية الممارسه لنصوص يدّعي طرح نظرية  
 الممارسه أن لعارة اللفظية المكنونه (أي النص) لا تنقل معلومات تتجاوز  
 معناه الحرفي (أي لكلمات الصريحة) وهذا خطأ، فكما أكدت نظرية

سهو ميوطنفد، فإنه يمكن للمرء أن يستط مجموعة متنوعة من صفات  
 انفسيه من عدده لفظي (مكتوبه)، على الرغم من أن هذه صفات انفسية  
 ليست حرة. من المعنى الحرفي للعبارة قدو نظرت إلى عبارة مثل  
 ﴿وَلَسَرِقٌ وَالسَّرِيفَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، فممكن للمرء أن يستط من بين هذه  
 أمور من هذه لعدده أن الله يرغب في حفظ الحقوق والأمور، وبمعنى أن  
 عمومه قطع سرديع عن السرقة لكن هذه المعلومات عن العموم وربعيات  
 الإهية (أي صفه انفسية) ليست واردة في المعنى الحرفي (أي لصبغة  
 الصريحة) لعدده ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ يتجاهل أصد نظرية ممارسة  
 عدو معلومات لي يمكن استساها من النص؛ لأنهم يرغبون في تعبير  
 دعائهم بأن خصوص اسي تحتوي على أحكام لها قدره محدوده على توجه  
 السلوك الإنساني<sup>(١)</sup>

### ج الادعاء الثالث نقل العلم بالأحكام عن طريق الممارسة

تنتقد نظرية الممارسة بدون الآراء النقدية للأحكام، بعدم إدراكها أن  
 العلم بالأحكام يكتسب -إلى حد كبير- عن طريق الممارسة ومرة ثالثة،  
 يمكن إرجاع هذه الحقبة مباشرة إلى كتاب أرسطو العلم الأخلاق إلى  
 بقوماخوس، كما أنها تردود في أعمال فثعلثاين الأخيرة<sup>(٢)</sup> فهي كتاب  
 العلم الأخلاق إلى بقوماخوس، لمت أرسطو الاسم إلى أهمية الأفعال  
 متكررة (أي الممارسة)، فقد أشار إلى تكرار لأفعال<sup>(٣)</sup> ول فرد  
 عند أرسطو -عن طريق الفعل المتكرر (أي الممارسة)- قد يكتسب العلم  
 بكمية العلم شيء ما بكفاءة (أي أن يكون ماهر في فعله) ولذلك فعن  
 طريق فعل متكرر (أي الممارسة) كاتندرب على آلة موسيقية (كأنبيو مثلاً)،  
 يستطيع فرد أن يكتسب معرفة بكمية العرف بكفاءة على تدث الآلة<sup>(٤)</sup>

(١) "Bourdieu 1977 16-21, 1987 840, 849; Azad 2003 249"

(٢) "Wittgenstein 2001 [1953]; 1965 [1958]; McGinn 1984; Bloor 2006, 1997"

(٣) "Ross 2009 23"

(٤) "Ross 2009 23"



وانجدير بالذكر أنَّ هناك فرقاً بين العرف على آلة موسيقية بكفاءة وبدونها، فمن دون الكفاءة سيقع في العرف على الآلة الموسيقية أخطاء وعلاط وأوجه من بقصور واحد مثلاً آخر، فمن طريق ممارسته ركوب الدراجة، قد يكتسب الفرد معرفة تكيفية ركوب الدراجات بكفاءة، وهناك فرق بين ركوبها بكفاءة وبدونها، فاشخص الذي يعجز عن ركوب الدراجة بكفاءة قد يقع بها، أو يتأرجح في ركوبه لها وإن كان يمكن تسميته هذا بأنه ركوب للدراجة، فهو معيب ومليء بالأخطاء (أي إنه ركوب غير كفء للدراجة)

عادة ما يشار إلى المعرفة بكيفية القيام بشيء ما بكلمة «المهارة» وقد علم سمير كيفية العرف على البيانو بكفاءة، يقال إنَّ لديه مهارة العرف على البيانو وبمثل، إذا كان يعلم كيفية السباحة بكفاءة، قيل إنَّ لديه مهارة السباحة ومن ثم، يرى أرسطو أنَّ الشخص قد يكتسب مهارة المعينة عن طريق العمل المتكرر (أي الممارسة)، بل إنَّ أرسطو يذهب إلى أبعد من ذلك فمن العديد من المهارات عند أرسطو لا يمكن اكتسابها إلا عن طريق العمل المتكرر (أي الممارسة).

تأمل في مثال رجل الذي يرعب في اكتساب مهارة العرف على البيانو أو ركوب الدراجات، فمن الممكن التفكير في ثلاثة طرق -على الأقل- يمكن به أن يسعى إلى تحصيل تلك المهارة أولاً قد يسعى إليها عن طريق قراءة بعض مکتوب، وهذا النص قد يقدم له تعليمات يُعبر عنها في عبارات بعبية (مثل «اركوب الدراجة، احبس أولاً عينيها، ثم ضع قدميها على الدواسات إلخ) فأمّا قد يسعى إلى اكتساب المهارة عن طريق مراقبة الشخص الذي لديه تلك المهارة (على سبيل المثال، عن طريق مرافقة أستاذ الماهر وهو يعرف على البيانو، أو عن طريق مرافقة الراكب الماهر في ركوب درجاجة) ثالثاً قد يسعى إلى اكتساب المهارة عن طريق ممارستها نفسه (أي به ميمارس العرف على البيانو أو ركوب الدراجة نفسه) يرى أرسطو أنَّ العديد من المهارات لا يمكن لأي شخص أن يكتسبها بالأخطاء بقراءةصوص أو مراقبة الآخرين، بل يجب عنه تحصيلها عن طريق الممارسة ولكي تكون واضحة، فإنَّ موقف أرسطو

لا يسمع من وجود أشكالٍ متعدّدة الجواب من انعم، حيث تُكسب المهارة فيها عن طريق مربيح من المراءة والملاحظة وتمرسة، بكنه في كتاب **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، كان يؤكّد أن الممارسة عدت ما تكون عنصرًا أساسيًا في تعلّم المهارات.

وقد وسّع أرسطو ثم قنعثين لاحتفاء<sup>(١)</sup> هذا التحليل السابق ليشمل الأحكام، ثم دعم أفكارهما أنصار مطربة الممارسة<sup>(٢)</sup> حيث يسوي قنعثين من المعرفة بالتحكم والمعرفة بكنه العمل به بكنهه (أي مهارة العمل بذلك لحكم) أخذ القواعد النحوية لعربية مثلاً، فالمرء يكون عالماً بتلك القواعد إذا كان يمكنه الالتزام بها عند محدثه باللغة لعربية، وإذا طلق المرء لقواعد بكنهه فلن يقع في أخطاء نحوية ومن ناحية أخرى، إذا وقع في أخطاء نحوية فلن يكون عالماً بقواعد النحو ومن ناحية لائمة لمسة من لثراث الإسلامي شعائر الصلاة والقنون بجائي، فالصلاة تشمل عنى مجموع من الأحكام، ويكون المرء عالماً بأحكام الصلاة إذا كان يعلم كنه العمل بتلك الأحكام بكنهه عند الصلاة ومن ناحية أخرى، إذا أخطأ المرء في الصلاة فلن يكون عنى علم بأحكامها وبالمثل، يكون القدسي على علم بأحكام الجديات في جمعه الإسلامي إذا كان يعلم كنهه بكنهه وقعد معاقبة المجرمين (عنى سبيل للمثابرة عند ططبق عقوبه المقطع على سارق الساع العقول، ومن عنى بظفر أو مجنون) وإذا أخطأ القدسي في معاقبة المجرمين (مثل أن يقطع يد المجرمون إذا سرق)، فهو لا يعلم الأحكام.

يشرح قنعثين عدداً من النقاط الأخرى حول الأحكام ولقواعد بعد قنعثين، يكتسب الشخص العلم بالتحكم أو المساعدة (أي نعم بكنهه

<sup>(١)</sup> "Wittgenstein 2001, [1953]: 1965-1968; McGinn 1984, Bloor 2006 [1997]"

(٢) بظر

"Bourdieu, 977, Asad 2003: 249"

وانظر ايضاً

"Giddens 1979-1984"

تعميد القاعدة بكفاءة، أو مهارة بمعناها) عادةً عن طريق الممارسة  
فالشخص يكتسب العلم بقواعد اللغة العربية عن طريق ممارسة تلك القواعد  
عند تحدث باللغة العربية، ويكتسب العلم بأحكام الصلاة عن طريق  
ممارسة هذه الأحكام عند الصلاة، ويكتسب العلم بأحكام القانون الجنائي  
عن طريق ممارسة هذه تلك الأحكام عند معاقبة المجرمين

إن هذا المفهوم المسبوق إلى أرسطو وفعلشايين المسموع من علم  
الأحكام عن طريق الممارسة يقتضي صفتاً وجود سلطة ومرجعة عديمة،  
لديها القدرة على تقديم التوجيه والتصحيح. فلو فرض أن شخصاً برع  
في مراحله لعمل بحكم أو قاعدة؛ ففي بعض الحالات، قد يُصاب هذا  
الشخص بالارتباك في كيفية تنفيذ تلك القاعدة؛ وفي حالات أخرى، قد  
يحطئ عن غير قصد في عمله بالقاعدة. ففي كل تلك الحالات حاجة إلى  
لتوجيه والتصحيح مثل هو على دراهم وعدم بالحكم أو بقاعدة. فعلى  
سبيل المثال، إن أخطأ الطالب المتعلم في تطبيق قواعد اللغة العربية، فقد  
يصحح له خطأه من تكون لغة الأم هي العربية ولديه معرفة أوسع بها. وقد  
أخطأ القاضي المسلم في تنفيذ قاعدة للعقوبة الجنائية، فقد يصحح له خطأه  
قاضي أعلم (وأعلى رتبة) منه. ولذلك فإن التوجيه والتصحيح عن طريق  
المراحلة العليمه يجعل من الممكن أن يُمارس الشخص بنفسه بقاعده  
وكما مرى، فإن هذا الوجه والتصحيح عنصر أساسي في الضمحة في  
تربية الإسلام، حيث يعلم الطالب عن طريق الممارسة، لكنه يجمع  
نتوجه والتصحيح من المعلم الذي يرافقه ممارسة الطالب

يطرح فعلشايين نقطة أخرى حول العلم بالقواعد أو الأحكام. فعند  
فعلشايين، عندما تُكتسب المعرفة بالقاعدة عن طريق الممارسة، غالباً ما  
تكون هذه المعرفة صفةً وغير واعية. ولذلك فقد يكون الشخص على علم  
بكيفية تنفيذ القاعدة بكفاءة، لكنه لا يستطيع أن يعبر عن علمه بها. فعلى  
فرض أن امرأة اكتسبت المعرفة بقواعد اللغة العربية وأحكام الصلاة  
عن طريق الممارسة، فربما كانت تتحدث اللغة العربية وتؤدي صلواتها؛  
ولكنها قد تكون فادرة على تنفيذ هذه القواعد وتحدث الأحكام بكفاءة

(فتتحدث باللغة العربية بكفاءة، ويؤدي الصلاة بأحكام)، لكنها قد نجد من لصعب أو المستحيل أن تشرح هذه المواعيد للآخرين كما سعي عن طريق الكلمات وإنشأ لفحشاً، فكثيراً ما يؤكد أنصار نظرية المدرسة أن العلم بالأحكام (المكسب عن طريق الممارسة) يكون صعباً إلى حد كبير وغير واضح<sup>(١)</sup>

تعد الأفكار السابقة من نظرية الممارسة سليمة وثاقفة النظر لكن نظرية المدرسة لا توضح كيفية ارتباط تلك الأفكار بنظرية الهرميوطيق وأفرح أنه يمكن الجمع بين نظرية الممارسة ونظرية الهرميوطيق عن طريق النظر في علاقة بين الأحكام والمواعيد وبين المقاصد فكما ذكرنا سابقاً، فإنه يمكن في العديد من النماذج موازنة الأحكام بمقاصدها (على سبيل المثال، يمكن موازنة أحكام الشريعة بمقاصد الله) وفي الوقت نفسه، تقول نظرية المدرسة إن العلم بالمواعيد يمكن تحصيله عن طريق المدرسة، ولكن إذا كانت الأحكام مأوى مقاصدها، فهذا يقتضي أن نعلم تلك المقاصد يمكن تحصيله عن طريق الممارسة وعلاوة على ذلك، إذا كان العلم بالمقاصد مرسطاً بمعرفة المعتمدات والرغبات، فممكن القول إن العلم بالعقل المعنى (أي تكوين صورة شاملة متسقة للعقل) يمكن تحصيله عن طريق المدرسة ويسمح لنا هذا التحليل بالجمع بين اهتمام نظرية الممارسة بالممارسة، وبين اهتمام نظرية الهرميوطيقا بالعلم بمحول بموس الآخرين

## ١٠. تحصيل العلم بعقل آخر عن طريق الممارسة

أقترح أنه يمكن -في العديد من النماذج الثقافية والدينية والقانونية- اكتساب العلم بما هي العقل (أي الصفات النفسية) عن طريق ممارسة أحكام ذلك تنفيذ وهي السياق الإسلامي محدثاً، يمكن تحصيل العلم بالعقل الإلهي عن طريق ممارسة أحكام الشريعة ويمكن توضيح تلك الادعاءات

(١) "Bourdieu 1977; Giddens 1979; 1984"

كما يلي وفقاً لنظرية الممارسة، فإن العلم بالأحكام هو العلم بكيفية  
تعمدها بكفاءة، والعلم بكيفية تنفيذه بكفاءة يُكتسب عن طريق ممارسة  
تعمد تلك الأحكام والآد، فهي التكاليف التي تكون الأحكام فيها مسدودة  
لمقاصدها (كما في التراث الإسلامي)، يمكن المساواة بين «العلم بكيفية  
تعمد الأحكام بكفاءة» وبين «العلم بكيفية العمل وفقاً للمقاصد» (مثل كيفية  
العمل بما يوافق مقاصد الله) وعلاوة على ذلك، يمكن مساواة بين  
«ممارسة تعمد تلك الأحكام» وبين «ممارسة العمل بما يوافق تلك  
مقاصد» وإذا كان الحال كذلك، فيمكن القول إنَّ المسموع في حالة  
النقص الإسلامي - يكتسب العلم بكيفية العمل بما يوافق مقاصد الله (أي  
لأحكام) عن طريق ممارسة العمل (الانقيادي) بما يوافق مقاصد الله (أي  
لأحكام) فعلى سبيل المثال، يكتسب القاضي المسلم لعمد بكيفية العمل  
وفقاً لمقاصد/أحكام الله المتعلقة بالعقوبات الحاشية عن طريق ممارسة  
العمل (الانقيادي) بما يوافق مقاصد/أحكام الله عندما يعاقب المحرمين  
(أي به لئلا يعاقب الطفل السارق بعقوبة القتل) وبالمثل، يكتسب المرأة  
معرفة كيفية العمل بما يوافق مقاصد/أحكام الله المتعلقة بالصلاة، عن  
طريق ممارسة العمل (الانقيادي) بما يوافق مقاصد/أحكام الله، فعندما  
صلاتها بالتطبيق بكيفية «الله أكبر» (لأنَّ الله يريد من المسلمين أن يبدؤوا  
صلاتهم بالتطبيق بكيفية «الله أكبر») وبالمثل، فهي ترتدي الحجاب في  
الصلاة، وتتنوع عن الصلاة في أوقات حيضها (لأنَّ الله يريد من المسلمات  
عطية رؤوسهنَّ في الصلاة، ويريد منهنَّ ترك الصلاة في مئة الحيض)

ويمكن دفع التحليل السابق خطوة أخرى إلى الأمام فإذا كان  
الشخص يعلم كيفية العمل بما يوافق مقاصد الله، فحينئذٍ يعلم أولاً ما  
هي تلك المقاصد، وذلك مع العلم بأنَّ العلم بذلك قد يكون صميحاً وغير  
واع، فقد لا يمكن من لديه ذلك العلم من التعبير عنه لفظياً (تعبيراً دقيقاً  
على الأقل) ونكتة قبيحة (ونظرية الممارسة) يستلزمان بأنَّ أكثر ما  
يكون صميحاً وغير واع؛ ولذلك فيصعب (أو يستحيل) التعبير عنها لفظياً  
وهي صواب ذلك، فمن الممكن أن يقال ما يلي عن طريق ممارسة العمل

لأنقيدي بما يوافق مقاصد/أحكام الله، فإن لمسلم أن يكتب فقط يعلم  
 كيفية عمله بما يوافق تلك المقاصد/الأحكام، بل يكتب أيضاً لعدم  
 ماهية مقاصد الله، حتى وإن كان هذا العلم صعباً وغير وع إلى حد  
 كبير وهذا لعدم ماهية مقاصد الله يمثل لعدم بما في نفس الله (أي  
 صفاته النفسية).

ويمكن دفع التحمل السابق إلى أحد من ذلك تدعى أن العقل  
 يدخل في هذا العقل الإلهي بناءً متكامل، ترتبط فيه  
 المعتقدات والصورات والرغبات والمقاصد ولذا إذا علم المرء مقاصد  
 الشخص، فقد يسط منها معتقداته ورغباته فهو يرغب أن يصب مسكاً  
 كتب -عن طريق ممارسته لمعاقبة المجرمين العبد بأن به يرد قطع يد  
 لسارق لدفع العاص، ويريد ألا تقطع يد السارق الطفل أو المجنون، فإذا  
 علم ناصي أن هذه هي مقاصد الله، أمكنه أن يستنبط أشياء عن عدم  
 ورغبات الإلهة وكما أوضحنا سابقاً فإن مفهوم تعاليمه العائلية يشير  
 إلى أنه كتب أن يدى الفرد مقصد معين، فإن هذا يعني أن لديه نوعاً من  
 سمعقات ورغبات يصلح أن يكون أساساً لذلك المقصد وقد عدم  
 ناصي أن الله يريد قطع يد السارق النافع، فقد يستنبط أن الله يرغب في  
 حفظ الحقوق والأموال وعدم أن عمومة القطع سوف تردع عن سرقة  
 وكذلك إذا عدم أن الله يريد إعفاء الطفل أو المجنون من العقوبة، فقد  
 يسط أن الله يرغب في إعفاء من لا عمل لديه من العموم وقد يستنبط  
 ناصي أيضاً أن الله بعدم أن الطفل والمجنون لا عمل يديهم وكما  
 أشرنا سابقاً، فإن الاستنباطات من هذا النوع تكون حدسية بديهية، وعادةً  
 ما تكون غير واضحة إلى حد كبير.

**الخلاصة** قد يكتب المسلم عندما مقاصد الله عن طريق ممارسة،  
 ثم يستنبط أشياء عن عدم ورغبات الإلهة من هذه المقاصد ولذا فإن  
 المسلم يكتب لعدم بالعموم ورغبات الإلهة عن طريق الممارسة أيضاً  
 وعلى هذا النحو، يمكن للمسلم أن يؤلف صورة شاملة متسقة له في  
 نفس الله عن طريق الممارسة ويمكن أن يتصور المرء عمدياً ماثلة لتلك

العملية في التقليد الأخرى، علو نظرها إلى تقليد قديم يُنسب إلى الأسلاف القدماء، المحجوس، فهؤلاء الذين يمارسون قواعد هذا التقليد يمكنهم توليف صورة شاملة متسقة تعمل أولئك الأسلاف

## ١١ اكتساب العلم بالأحكام عن طريق النصوص والمشاهدة والممارسة

في العديد من لتقاليد الثقافية والقانونية والدينية، يكون تعلم الأحكام والقواعد عن طريق توليفة من الطرق ومن أهم تلك الطرق ثلاثة (١) تتعلم عن طريق النصوص، (٢) والتعلم عن طريق المشاهدة، (٣) والتعلم عن طريق الممارسة. هذه الطرق تعمل معاً على نحو متكامل؛ لأنها جميعاً تسهم في تكوين الصورة الشاملة المُثبَّقة للعقل المعيش (وأيضاً، ففي كثير من التقاليد يكون العلم بالأحكام والقواعد عند العقل المعيش) ويمكن فهم هذه الطرق المترابطة عن طريق الجمع بين أفكار نظرية الهرميوطيقا ونظرية الممارسة. وسوف أثير النقاط السابقة بالإشارة إلى التراث الإسلامي.

إن لعلم بأحكام الشريعة هو علمٌ بما في نفس الله (أي صفاته العسية)، وهو تحديداً علمٌ بمقاصد الله، وكذلك بالعلوم والرغبات الإلهية التي يستند إليها تلك المقاصد. ولما كان العقل الإلهي مادة مكمللاً، فإن المطلوب هو صورة شاملة مُثبَّقة لهذا العقل الإلهي. وتنتج الصورة يمكن لحصول عديدها عن طريق الجمع بين (١) التعلم عن طريق النصوص، (٢) والتعلم عن طريق المشاهدة، (٣) والتعلم عن طريق الممارسة.

ولنبداً بأسطر في التعلم عن طريق النصوص والتعلم عن طريق المشاهدة. تُعدُّ الأفكار الهرميوطيقية مائعة في تحليل هاتين الطريقتين من تتعلم فمن الضروري فهما التركيز على آثار/علامات الصفات العسية لإلهية. وكما ذكرنا سابقاً، فإن تلك الآثار/العلامات -في لراث الإسلامي- للصفات العسية الإلهية تتحد أشكالاً متعددة، ومن بينها (١) أقوال الله كما وردت في القرآن، (٢) وأفعال النبي ﷺ، الانقيادية كما

وردت في روايات الحديث، (٣) وأفعال العلماء السابقين الانقيادية كما وردت في الآثار والروايات الأخرى، (٤) وأفعال العلماء المعاصرين الانقيادية، التي تقع في نطاق المشاهدة المباشرة

في التراث الإسلامي، تتصنف طريقة التعلم عن طريق الصلوة دراسة كلام الله كما ورد في النص القرآني، ودراسة أفعال النبي ﷺ كما وردت في روايات الحديث النبوية، ودراسة أفعال العلماء القدامى كما وردت في روايات والآثار النبوية الأخرى وبناءً على هذه الآثار/ لعلامات المختلفة للصفات النبوية الإلهية، يسعى الطالب المسلم إلى بناء صورته شاملة مسقة للعقل الإلهي

في التراث الإسلامي، تتصنف طريقة التعلم عن طريق المشاهدة مشهده أفعال الطاعة الانقيادية لعلماء الدين المعاصرين وكما أشرب سابقاً، فإن تلك المشاهدة تُعدّ عنصرًا أساسيًا في مفهوم الصُّحبة في التربية الإسلامية التمهيدية. تذكر أنّ الطالب في تلك الصُّحبة يدخل بيت معلمه ومشاهد أفعاله على مدى فترة طويلة. وتلك الأفعال الانقيادية التي يقوم بها معلمه هي آثار/علامات للصفات النبوية الإلهية ويعتمد الطالب على هذه العلامات في بناء صورته شاملة متسقة لما في نفس الله

من أهمهم أن يدرك أن طريقة التعلم عن طريق الصلوة وطريقه تعلم عن طريق المشاهدة لا تعملان بصورة مستقلة ومفصلة، بل سادجتا وتكاملتا معاً. ولذلك فإن الطالب المسلم يستخدم هاتين الطريقتين معاً في تكوين صورته شاملة متسقة لما في نفس الله وبعبارة أخرى، يقوم الطالب بتوليف صورة شاملة متسقة لما في نفس الله اعتماداً على (١) أفعال الله تعالى الواردة في النص القرآني، (٢) وأفعال الطاعة الانقيادية للنبي ﷺ (كما وردت في روايات الحديث النبوية)، (٣) وأفعال الطاعة الانقيادية لعلماء السابقين (كما وردت في الروايات والآثار النبوية الأخرى)، (٤) وأفعال الطاعة الانقيادية للمعلم (وعبره من العلماء المعاصرين) التي تُشاهد مباشرة فالطالب يامل أما مجموعة العلوم والرغبات والمقاصد التي



يدرم وجوده عند الله كي تنسب في هذه الآثار/العلامات المختلفة<sup>٩</sup>، وهو ما يُنتج صورةً شاملة متسقة لما في نفس الله؛ ونعلم بما في نفس الله هو علمٌ بأحكام الشريعة

ونأتي الآن إلى الطريقتين الثالثة، وهي النعم من طريق «ممارسة» وسحب من هذه الطريقة، يجب أن نعلم على الأفكار المنسجمة من نظرية ممارسة وكذلك نظرية الهرميوطيفيا فكما أوضح سابقاً، الطالب المسموع عن طريق الممارسة قد يكتسب العلم بمقاصد الله وعمومه ودرجاته ومن ناحية النظرية، ربما يكون الطالب صورةً شاملة متسقة بما في نفس الله على أساس الممارسة وحدها أو بعباره أخرى، ربما يكون الطالب صورةً شاملة متسقة عما في نفس الله، باستخدام طريقة النعم عن طريق الممارسة وحدها ولكن في الواقع، لا يكفي طلاب بهذه الطريقة فقط، بل أي علم يحضنه الطلاب عن العمل الإلهي بعينه وبمده ما نعلمه عن طريق الصوص وعن طريق المشاهدة وبعبارة أخرى، دائماً ما يجمع طلاب بين النعم عن طريق الممارسة وبين الطرق الأخرى لتعلم عن طريق الصوص وعن طريق المشاهدة وهذه الطرق مجتمعة تُعر عن تكوين صورةً شاملة متسقة لما في نفس الله

فمعى مثل المثال، لو فرضنا أن الطالب يبدأ باستخدام طرق النعم عن طريق الصوص والنعم عن طريق المشاهدة (أي إنه يبدأ بدراسة الصوص ومشاهدة معنمه)، فإنه باستخدام هاتين الطريقتين يبني صورةً شاملة متسقة لما في نفس الله، وهي تشمل على مجموعة متنوعة من مقاصد والرغبات والعلوم الإلهية. وفي تلك الصورة (١) يرغب الله في حفظ لأموال ولحموى، (٢) نعلم الله أن عقوبه لقطع سوف يردع عن سرقه، (٣) يريد الله قطع أيدي اللص الكاذب البع، (٤) يرغب الله في ألا تُقطع يد من لا عقل لديه، (٥) نعلم الله أن النصي والمجنون لا عقل لديهم، (٦) يريد الله ألا تُعاقب الأطفال والمحاسبين بعقوبه لقطع وسيقوم بعدد بالاصافه إلى تلك الصورة الشاملة ومن ثم مرجعتها كلما نعلم أمر حديداً، وقد يتعلم أشياء جديدة عن طريق الممارسة فقد يعلم مثلاً

عن طريق الممارسة أن الله يريد ألا يُعاقب السارق بعقوبة يقطع إذا سرق شيئاً نافع القيمة (كالمشعة أو آلة التدريس)، فيجب عندئذ إضافة هذا المقصد إلى الصورة الشاملة للمعقل الإلهي (ويجب أيضاً تعديل الصورة شاملة كي تحافظ على أساقها) فيحدث عن هذا النحو مراجعة للصورة شاملة، وتلك الصورة المنقحة سوف تنصهر لعلم المعلم عن طريق الممارسة، وكذلك العلم المستفاد عن طريق النصوص والمُشاهدة.

ولا شك أن اتعلم عن طريق الممارسة قد سح أشكالاً من المراجعة أكثر تعقيداً، فلو فرضنا أن الطالب يتعلم عن طريق الممارسة أن مقصد الله هو ألا يُعاقب بالقطع مَنْ سرق شيئاً نافع القيمة، فإنه عندئذ سيستبط المرید من الأسباب ذات، فسوف يستبط أن الله يرفع في أن تكون بعقوبة الجبنية ملائمة لمحرمة، بحيث تحضر العقوبة الشديدة كعقوبة يقطع - بالمحرّم الذي يؤدي إلى ضرر كبير، ويستبط أيضاً أن الله يعلم أن سرقة الشيء نافع القيمة لا تؤدي إلى ضرر كبير، ثم بعد ذلك كله، يمكن أن تكون سرقة لإلهة السابعة ولعلم الإلهي الأساس بمثابة الأساس لمقصد الله في إعفاء السارق من عقوبة القطع إذا لم يسرق إلا شيئاً نافع القيمة، وبذلك فإن الطالب لم يتعلم فقط مقصد الله عن طريق الممارسة، لكنه تعلم أيضاً الرعية والعلم اللذين يقوم عليهما ذلك المقصد وسوف يصف بطرس ذلك المقصد، وبلت الرعية، وذلك التعلم، إلى صورته شاملة ما في نفس الله.

وعلى هذا النحو، يمكن بناء صورة شاملة متسقة لما في نفس الله بناءً تدريجياً برداد تفصيلاً، وتنصهر تلك الصورة للعلم المكسب من الطرق الثلاثة للتعلم لتعلم عن طريق النصوص، والعلم عن طريق المشاهدة، ولتعلم عن طريق الممارسة وسوف أتبرهن أن جميع هذه الطرق الثلاثة تشكل سبيلاً تعليمية إسلامية في الأهر ودار العلوم وبهذه الطرق، يمكن الطلاب في الأهر ودار العلوم صورة شاملة متسقة لما في نفس الله برداد تفصيلاً بالتدريج، وهي في الوقت نفسه صورة شاملة متسقة لنظام أحكام الشريعة بترداد تفصيلاً بالتدريج.

في الصفحات السابقة، رسمتُ بعض الأفكار الأوليّة المعقّفة كبحية الجمع بين نظرية الهرميوضيّيا ونظرية الممارسة؛ لتيسير تحليل التقاليد بثقافته ولقاسوبية والديسة (ولا سيّما تلك التي تحتوي على قواعد وأحكام) وكانت حجتي الأساسيه هي أنّ العلم بالقواعد والأحكام يكون في العديد من التقاليد علماً بالعمل أو بالصفاة الصفة (أي لمقاصد واستمقذات والرعيات) تلك الصفاة الصفة سبب سلاميل من الآثار، وتلك الآثار هي علامات وأمارات على الصفاة الصفة التي منها ومن الممكن توليف صورة شاملة مسقّفة عن العقل من آثاره/علاماته (أي من الآثار/العلامات التي منها الصفاة الصفة) ويُعدّ هذا النمط من التحليل مديهاً حشاً، فإنما يقوم بهذا النمط من التحليل عندما يؤلف صورة شاملة منسقة لعقل الجرال من أفعال حدوده الانقياده (لأنّ تلك الأفعال تُعدّ أدراً/علاماتٍ سيّتها الصفاة الصفة للجرال) ونحن هنا «نقرأ»/«نفسر» حتّى لا «نضاً» وبالمثل، فإنما يقوم بهذا النمط من التحليل عندما يؤلف صورة شاملة منسقة لما في عقل الملك عن طريق أفعال الطاعه الانقياده برعيته (أو الحائق وأفعال عاده كالسيّ ﷺ والعلماء العيس). وكما أوصحا سابقاً، فعالباً ما يرتبط هذا النمط من التحليل بطرقٍ معيَّنة من العلم (مثل: التعلّم عن طريق الصور، والتعلّم عن طريق الملاحظة، واستلّم عن طريق الممارسة) وهذه الطرق تمكّن الطالب من توليف صورة شاملة مسقّفة للعقل

ومن المسلّم به أنّ الكثير من الأفكار التي قدّمها تنطّبت مريداً من الشرح والتقييد والنفح، وسوف أقوم بذلك في الفصول التالية. وعلاوة على ذلك، سوف أطق الأفكار السابقة لتقديم تحليل تاريخي وإثنوعمامي للتعليم والعهه الإسلامي، مع التركيز على مصر الحديث. وسوف أنتقل الآن إلى التعليم الإسلامي في مصر.

## الفصل الثاني

### التعليم الديني العالي في مصر الحديثة

في هذا الفصل، أفهم تناولاً إثنوگرافياً وتاريخياً لتتبع لديني العالي في مصر الحديث

#### ١ التعليم الديني في مصر في حقبة ما قبل العصر الحديث

تشتهر مصر بالعلوم الدينية منذ فروع عديده، وعمد بحث القاهرة العرواحي لدي دثر بغداد وأصاب الشام بالشلل في انقراض الثالث عشر [الميلادي]، أصبح ملائاً للمرجعات الدينية البارحة، وأصبح مركزاً علمياً رئيساً للعلوم العربية والإسلامية في العصور الوسطى

كانت القاهرة في العصور الوسطى موطناً لعدد من المؤسسات التعليمية البارزة، ومنها لجامع الأزهر، لكن الأزهر اكتسب مكانته الفريدة بمرور الزمان وقد شددت الحكومه الماطمية الشيعة الجامع لأزهر في القرن العاشر [الميلادي]، وبعد ذلك بقرن وحيرة بدأت تقدم الروايات ومساكن للعلماء الذين يترأسون فيه وبحلول القرن الثاني عشر [الميلادي]، أفسح النظام الماطمي الطريق لحكم سُور، فحوّل الأزهر إلى مؤسسه سُنية، واتسع من التجديدات والأوقاف الحديثة لكن مكانه الأزهر لم ترتفع على غيره من المؤسسات التعليمية المصرية إلا في القرن السادس عشر [الميلادي]، بعد قدوم الحكم العثماني وبقيراً لمكانة الأزهر الفريدة، أنشأ العثمانيون منصب شيخ الأزهر في نهاية القرن السابع عشر<sup>(١)</sup> وكان

(١) "Dodge 1961: 82"

شعر منصب شيخ الأزهر أحد كبار العلماء، وكان يُمنح منحة قسامة  
الجامع الأزهر.

عند عرا نابليون مصر في عام ١٧٩٨م، كان الأزهر يترنح على فته  
استبدل لهرمي لمعلم في البلاد وكانت سمعة العالمية تجذب العلماء  
من جميع أنحاء العالم وفي الواقع، ربما كان الأزهر في نهاية القرن  
ثمان عشر أبرز مؤسسة تعليمية إسلامية في العالم، وكان يتمتع بمكانة  
ساوية على الأقل مكانة السليمانية في إسطنبول، والمرويين في تونس،  
والريثية في تونس ومن ناحية أخرى، لا ينبغي أن تؤدي الشهرة المرتبطة  
بذلك لمؤسسات إلى المبالغة في تقدير نطاق عملياتها، فهي حقبة ما قبل  
العصر الحديث، لم يعرف العالم الإسلامي شيئًا يقارب من حيث لحجم  
و شطرنج إحدى الجامعات الأوروبية الحديثة وحتى الأماكن الأكثر شهرة  
في العالم تتركز تلك كانت بالمعايير المعاصرة صعبة إلى أن حدّد وفي  
حوالي عام ١٨٠٠م، كان يدرس في الأزهر ما بين أربعين إلى مئتين معلمًا،  
وكان يخدم ما بين ألف وخمسمائة إلى ثلاثة آلاف طالب<sup>(١)</sup> وسبب صغر  
حجمه، لم يعرف الأزهر ولا غيره من مراكز التعليم الأخرى أي شيء يشبه  
أساليب التعليم الجماعي وأشكال التنظيم البيروقراطي التي تميّز التعليم  
الحديث فلم يكن في الأزهر إجراءات قبول رسمية، ولم يكن الطلاب  
يقسمون إلى صفوف وفقًا لأعمارهم، ولم يكن فيه أهدم أو فصول دراسية،  
وكذلك لم يكن فيه منهج دراسي موحد، ولا اختبارات دورية لتقييم  
الطلاب، ولم يكن يقدم شهادة مؤسسية في صورة درجة جامعية أيضًا

كان الطلاب يُعدّون أنفسهم عن طريق الالتحاق بكتائب (جمع  
كُتّاب) قبل القدوم إلى الأزهر ومؤسسات التعليم العالي الأخرى وهي أشياء  
يُعلّمهم للقرآن، كان الطلاب يكتسبون أيضًا مهارات القراءة الأساسية،  
وكان بعضهم يُعلّم الكتبة أيضًا وكانت الكتائب تقيّل النساء أيضًا، لكن

(١) "Gesink 2010: 4"

حضورهم في حصة ما قبل العصر الحديث كان أمرًا مألوفًا<sup>(١)</sup> وسمي مكرس مقررًا لحريجي الكتاب بالضرورة أن يصبحوا علماء دين، بل كان من المعتاد للطلاب الذين يمحسون بعض الوقت في الكتب أن يعتنوا مهة أخرى، وغالبًا ما كانوا يعتنون مهة آتاهم<sup>(٢)</sup>.

لم يكن دخول الكتب مقصورًا على سن معينة، وعادة ما كان الطلاب يدرون لدرسه فيه بين سن الخامسة والعاشره كما أن لرمس اللارم يحفظ القرآن بأكمله كان يعتمد على قدرات الطالب وحماسه و سن التي استحق الكتب فيها، فكان حفظ القرآن يمكن أن يستغرق ما بين سنتين إلى ست سنوات<sup>(٣)</sup> ولما كان الطالب يمكن أن يتم تعليمه في الكتب في مرحله عمرية مبكرة، كان من المعتاد أن يشرع الحريجون في التعليم العالي في سن السابعة المبكرة، بل في سن الثامنة أو التاسعة أحيانًا وفي سن الثامن عشر، كان الطلاب في ذلك العمر يدرون دراستهم في الأهر<sup>(٤)</sup>.

كان تعليم في الأهر يتمحور حول الحفقات بدرسه عبر الرسمية، التي تعد استمرارًا لسط التعليم الذي يمكن اقتداء أثره إلى الأرمه الإسلامية المبكرة<sup>(٥)</sup> وكانت كل حقة دراسية يترأسها شيخ معين، حيث يجلس الشيخ على مقعده أو على سايط من جنود الأعمام، مسندًا ظهره إلى الحائط أو إلى أحد أعمدة المسجد العديدة<sup>(٦)</sup>، ويجلس الطلاب على الأرض أمامه في دائرة أو حقة وتحلم الحفقات احلافًا واسعًا من حث حجمها، وعادة ما كانوا يجمعون عدة مرات في كل أسبوع وفقًا لجداول غير صارم

(١) "Heyworth-Dunne 1939 14"

(٢) "Heyworth-Dunne 1939 6-7"

(٣) عدم لاجون تقدير ب محقة لمتفه لني يستغرقه لكتاب في حقه لقرآن، نظر مثلاً

"Heyworth-Dunne 1939 2. Arotan 1983 7 Khafaj 1987 1 128"

وانظر أيضًا

"Eickelman 1978 493"

(٤) "Heyworth-Dunne 1939 36; Eickel 1984 126"

(٥) "Melchert 2004"

(٦) "Heyworth-Dunne 1939 39"

لكثر، دراسة لم يكن حاصلة لأي تنظيم رسمي محدد، فلم يكن هناك حقله معينة معين لتدريس شيء محصوص أو تعين الرمز اللارم لإتمامه، بل كان لشح حر في تدريس المواد على النحو الذي يريده

وكانت التحقيقات الدراسية مفتوحة للعامة، حيث يمكن لأي شخص أن يحضر فيها وكان الطلاب ينتفون ويحارون بين الدروس المتاحة وقد لاهتماماتهم، كما كانوا يقررون المدة التي يراعون في قصائنها مع أي معلم.

في القرن الثامن عشر، كانت الدروس في الأزهر تُعقد فقط في ستة أشهر تقريباً من العام، وكانت هناك عطلة طويلة مدتها ثلاثة أشهر، تمتد خلال شهر رمضان، بالإضافة إلى ثلاث عطلات أخرى -مدة كل منها شهر- لِمناسبات الدينية المختلفة<sup>(١)</sup> ولم يكن هناك جدول رسمي محدد لإتمام لفرد لدراساته ويقتر هدي وورث-دون أن الطالب الجاد كان يمكنه تمام جميع الكتب العامة خلال ثمانية إلى عشر سنوات، لكنه أشار إلى أن بعض لطلاب كان يترك الدراسة بعد كتابين أو ثلاثة كتب فقط كما كان يُسمح للطلاب بالدراسة إلى أجل غير مُسمى<sup>(٢)</sup>، ولم يكن يُفترض أن يتوقف الشخص عن متبعة دراسته إذا موثن بعض مسؤوليات لتدريس وكان على الطامحين في المراتب العليا والطبقات الرفعة للعلماء أن يقصو حياتهم بأكملها في الدراسة<sup>(٣)</sup>.

كانت التحقيقات دراسية تدرس عددًا من الموضوعات المحددة، وكان من أهمها<sup>(٤)</sup> (١) الحويد، (٢) تفسير القرآن، (٣) الحديث الشريف،

(١) "Heyworth Dunne 1939: 37"

(٢) "Heyworth Dunne 1939: 37"

(٣) "Lane 2005 [1836]: 214"

(٤) للاطلاع على قائمة أكثر تفصيلاً، انظر

"Heyworth Dunne 1939: 41-42"

وبلاطلاع على مدافسه بموضوعات التي كانت تدرس في لتعليم لإسلامي في بيروت

الوسطى انظر بفصل الثامن من كتاب "Makdisi 1981" وانظر أيضاً "Berkey 1992: Chapter 3"

(٤) الفقه، (٥) أصول الفقه، (٦) التوحيد، (٧) النحو، (٨) الصرف،  
(٩) البلاغة، (١٠) المنطق.

طول القرن الثامن عشر، كانت المؤسسات التعليمية الوحيدة هي مصر  
هي المؤسسات الدينية وكانت الكتاب تقدم التعليم الأساسي، أما  
الدراسات الأعلى من ذلك فكانت تتم في الكليات أو المساجد المختلفة  
وكم ذكرنا سابقاً، فقد كان الأهرام أشهر تلك الأماكن ولم يكن التعليم  
في مستوياته تدب أو ألعا حصص لأي نوع من النظم المركزي، بل كانت  
كل مؤسسة مستقلة نوعاً ما في عملها.

كان المدينية العظمى من المصريين من الأقباط وحدث كان حريصاً  
التعليم الديني - حسب تعلمهم ودراساتهم - شرعية الفقهية العمود الفقري  
للإدارة الحكومية الموجودة آنذاك فكانوا يشعرون جميع أصحاب الموظفين  
وكنيسة والمعصرة بقرية كما عملوا في التدريس، وأدروا المساجد،  
وأشرفوا على أداء الشعائر الدينية وكان علماء الدين يتدبرون فيما بينهم  
من حيث الثروة والمكانة لكنهم في الحقيقة كانوا في حالة مائة جيدة إلى  
حد كبير، وحتي مكانهم في قمة المجتمع<sup>(١)</sup>

## ٢- تحديث التعليم

طوال حقبة العصر الحديث، واجهت المجتمعات الإسلامية القوة  
السياسية والعسكرية والاقتصادية المتفوقة للمجتمعات الأوروبية ومد نفوذ  
سابع عشر وما بعده، وشغلت المجتمعات الأوروبية شباب سيطرتها على  
الشعوب الإسلامية، وهرمت جيوشها واسولت على أراضيها والموارد  
المحيطة وقد حاولت الدول الإسلامية في كمالها من أجل إبقاء أو تعصي  
على هذا التحدي في القوة عن طريق استئجار النسيبة التحتية للاقتصاديه  
والاجتماعيه بدمر؛ فاستوردت منها أموالاً بالحكم ولظلم وإنتاج

<sup>(١)</sup> Creelius 1972, Savryd Marsot 1972, Skovgaard-Petersen 1997 40



وكان اسحاق في هذه المحاولات يتطلب أشكالاً جديدة من المعرفة وعلوم  
والحره ولدنث أصبح الإصلاحات التعليمية يرى أنها ضرورة ملحة

وكانت الدولة العثمانية في طبعة الجهود المدونة لإصلاح التعليم وفقاً  
لمحطوط لأوروبيه وبحلول أواخر القرن الثامن عشر، افتتح العثمانيون  
لأكاديميات على الطراز العربي لتهديمه العسكرية وفي القرن التاسع  
عشر، أنشؤ معاهد وكليات لترجمة والطب والعلوم العسكرية والإدارة  
المدينة والقانون.

أدت الحملة المصرية لليون (١٧٩٨ - ١٨٠١م) إلى إحداث هزة في  
مصر، فوضعها على مسار العثمانيين معه. وعلى الرغم من أن الاحتلال  
مصري كان مؤقتاً، فإنه كشف عن مدى انتمؤق العسكري الأوروبي ثم  
ملاً محمد علي شعور السلطة الذي حلقه رحيل نابليون عن مصر، وامتد  
حكمه من عام ١٨٠٥م إلى عام ١٨٤٨م ومع أن مصر كانت من لباحيه  
الرسمية مملكة تابعة للدولة العثمانية، فقد حكمها محمد علي حكماً  
مستقلاً من لباحه العملية وكانت أولوسه هي إنشاء جيش مماثل لجيش  
نابليون، باستيراد تجهيزات والتكنولوجيا العربية، واستحداث الأساليب  
لإدارة العربة لتعظيم لقدرة لإتاحة للاقتصاد الوطني وسعى محمد علي  
إلى إيجاد الموظفين اللاربيين لتسيير مشروعه، عن طريق خلق قوة عامه  
أصبه، تكون مدربة على أشكال المعارف والعلوم الأوروبية وكان هذا  
يستلزم إعادة هيكلة التعلم المصري

وبدلاً من إصلاح الأهر أو غيره من المؤسسات القائمة، اختار محمد  
علي أن يبنى نظاماً موارياً على الطراز الأوروبي مشرع في افتتاح مدارس  
جديدة للتعليم المتقدم العسكري (١٨١٦م)، والهندسة (١٨٢٠م)، والعلوم  
الطبية (١٨٢٧م)، والطب (١٨٢٧م)، والإدارة المدنية (١٨٢٩م)،  
والترجمة (١٨٣٦م)

وبعد فترة ركود وحره، شهدت الجهود المنولة لبناء بنية تحتية تعليمية  
على الطراز الأوروبي دفعة جديدة على يد الحديوي إسماعيل (حميد محمد

عبي)، الذي كان ملزمًا بإعادة تشكيل مصر على الصورة الأوروبية. شهدت السبعينيات والثمانينيات من القرن التاسع عشر بدايات نظام وطني للمدارس الابتدائية وكان الهدف من تلك المدارس هو توسيع نطاق التعليم الأساسي بين المواطنين، فكانت تحسّن بدلاً «حدثًا» لنوع التعليم الموجود في المؤسسات الدينية، كالأزهر.

في عام ١٨٨١م، احتلّ البريطانيون البلاد، وبدأت حقبة من لحكم الاستعماري وفي حين ظلّت الملكية في مكانها، كانت السلطة النهائية في يد السلطات البريطانية ثم تحقّق الاستقلال عن البريطانيين في الخمسينيات من القرن العشرين، وبعد ذلك التحين تعاقبت على حكم مصر سلسلة من الأنظمة العسكرية. ففي عهد جمال عبد الناصر، كانت الحكومة المصرية مترنمة أيديولوجيًا بالقومية العربية والاشتراكية. وبعد وفاة عبد الناصر في عام ١٩٧٠م، تولّى أمور السادات السلطة، وحول الأمة لتدخل في دائرة نفوذ الأمريكي. وفي عام ١٩٨١م، أعلن المنشردون الإسلاميون سادات، وخلعه نائبه حسني مبارك.

حافظ مبارك على علاقات مصر الوثيقة مع الولايات المتحدة، وظلّ يحكمها حتى أوائل عام ٢٠١١م، ثم اندلعت احتجاجات شعبية كبيرة في شوارع في الخامس والعشرين من يناير، واستمرّت لمدة ثلاثة أسابيع حتى أحرقته على السجى. وفي أعقاب هذه الأحداث، أُنشئت خطوات نحو التحول ديمقراطي. فساد الإسلاميون واكتسحوا أول انتخابات برلمانية ورسّية في البلاد ولكنّ الجيش بسا على طرد من القوى البرالنة العبدية وعاصر من نظام مبارك قام بتعسر لسلطة في منتصف عام ٢٠١٣م، وشرع الجيش في مواجهه المعارضين واستهدفت تلك بمواجهة في المقام الأول لمنظهرين الإسلاميين والشخصيات السياسية، لكنها متدّت في نهاية إلى المجموعات الأخرى، ومن بينها الناشطون الإسرائيليون ولعبدانيين، الذين كانوا يزعمون أن تدخل الجيش قد تجاوز حدّه. وفي منتصف عام ٢٠١٤م، أحرق سادات رأسه، فأصبح لحرل عبد الفتاح السيسي الحاكم الجديد لمصر.

كانت لسياسات الربطية الاستعمارية، وكذلك الحكومات العسكرية في حقبة ما بعد الاستعمار، ملتزمة بتحديث اللاد على أسس عربية وتضئ هذا كما سرى برنامجا واعيا لشر الممارسات الثقافية العربية في مصر، برر تعليم على الطراز الأوروبي ليصبح لأداة الرئيسة لتقديم الممارسات الثقافية العربية وشرها بين عامة الناس؛ ومع وضع هذا الهدف في الاعتبار، وصلت سلطات الدولة النوع المستمر في النظام التعليمي في مصر على مدار القرن العشرين.

في عام ١٩٠٨م، أنشئت أول جامعة حديثة في مصر، وهي الجامعة المعروفة الآن باسم جامعة القاهرة<sup>(١)</sup> وقد ضمت جامعة القاهرة على لخطوط الأوروبية، وأريد بها أن تكون مؤسسة عناية بلا هوادة<sup>(٢)</sup> وفي الأربعينيات من القرن العشرين، بدأت الدولة المصرية في التوسع السريع وريده أعداد الجامعات العثة الحكومة على الطراز الأوروبي، فأنشئت جامعة الإسكندرية في عام ١٩٤٢م، وجامعة عين شمس في عام ١٩٥٠م، وجامعة أسيوط في عام ١٩٥٧م كما أنست سبع جامعات أخرى في السبعينيات، وكنت موزعة على المراكز السكانية في لاد في بداية القرن العشرين، كان لتعليم العالي مقتصرا على الحة، فكان لهدف من التوسع السريع للنظام الجامعي هو إتاحة التعليم العالي لجميع لطقات الاجتماعية وفي عام ١٩٦٢م، أصبح لتعليم الجامعي محاد تماقا<sup>(٣)</sup>

يقدم السور السابق شجرة أسباب تقريبية لنظام التعليم العام في مصر، من بداية في أعقاب لمرور استثنوي حتى يوما هذا إدن، ما الذي حدث للتفريد الأصيبه تقدمه لمعلم الديني الذي نسي النظام الأوروبي إلى

---

(١) وكنت تعرف عد ناسيها باسم الجامعة المصرية، ثم سميت جامعة مواد الأولى بعد ذلك

(٢) "Reid 1990: 31"

(٣) "Reid 1990: 110"

حوره؟ وإلجأة عن هذا السؤال، يجب أن نرجع إلى الإصلاحات الأولى التي بدأها محمد علي في أوائل القرن التاسع عشر

في حقبة ما قبل العصر الحديث، كانت جميع مؤسسات لتعليم ديني في مصر تُموّل عن طريق الأوقاف (جمع وقف) وكثيراً ما كان المحكّم والأثرياء يوقعون لأراضي الرراعية والممتلكات الجارية للإيفاء على مؤسسات دينية بعضها، وعلمنا يوقف العقار على المؤسسة بمعينه فرباً ربحه وربحه يطلّ بدعم المؤسسة إلى الأبد. وحررت العاده أن يشرف عملاء الدين على إدارة الأوقاف وإيراداتها، وكانت هذه الإيرادات تُستخدم في توفير رواتب والأطعمه والسكن والمساعدات الضرورية الأخرى لمطالاب والمُدرّسين منتسبين إلى المؤسسة، مما سمح لهم بتكريس وقتهم للتعليم الديني، بدلاً من العمل واستخدمت الأموال المتبقية في الإنفاق على لموظفين غير الأكاديميين وصيانة المرافق وبحو ذلك وفي الأهره، كانت رواتب المعلمين والمطالاب تُصرف جزاً في المعتاد، فكانوا يأكلون بعضه ويقايضون ببقية<sup>(١)</sup>.

عندما غزا نابليون مصر، كانت الأوقاف المحفّضة للأهره هي الأوسع والأريح في مصر<sup>(٢)</sup> وقد أدّى وجود مصدر مستقل لتمويل لأهره وغيره من مؤسسات التعليم الديني إلى عزلهم -جزئياً- عن الصمروط السياسية لحارحية ولكن منذ عهد محمد علي، بدأت الحكومة في مركزه المؤسسة الديية سرعه، ووضعنها تحت سبطره الدولة وقد قامت بدبث بالبطرة على الأوقاف المحفّضة لذلك المؤسسات فأما للمؤسسات الصميرة فقد توقّف تمويلها وانهارت بسبب الإهمال، وأما للمؤسسات الأكبر حجمًا -كالأهره- فلم يقد في إمكانها الوصول مباشرة إلى إيرادات الأوقاف، نكتها أصبحت تنقّى الأموال من الحكومة وعدم تحكّم الدولة في التمويل اكتسبت القدرة على اشتراط قبول محفّض حوت برنامج

(١) "Sayyid: Marsoi 154 155"

(٢) "Gestak 20:0 10"

الحديث قبل تقديم الدعم المالي، لكنها لم تمارس هذا النوع من الضغط على العور.

ومع ذلك، كانت الدولة لا تزال في حاجة إلى بعض المهارات التي كانت مرتبطة بالتعليم الديني، كالدعة العربية والفقه الإسلامي وبسبب مقومه العناء في الأهرار لجهود تحديث التعليم الديني، فقد شرعت الدولة في إنشاء مؤسسات موازية جديدة. فأُشيت دار العلوم في عام ١٨٩٢، لحريج معلمي اللغة العربية، بتدريس عنى تدريس مذهب لعة في النظام لمدرسي لوطي الجديد وفي عام ١٩٠٧م، أُشيت مدرسة «نصاء لشرعي، بهدف تحريج أفراد يعملون في الجهاز العصائي. وكانت الحاجة إبيهم قائمة لإدارة الأحرار التي طُلت دبةً تطبتها في النظام بقانوني (مثل قريب لأحوال اشخصية) وقد جمعت كك المؤسسات بين التخصصات الدينية اتقيدية واموضوعات الجديدة عبر الدينية. وكان الطلاب يدرسون في فصول دراسية باستخدام أساليب التدريس العربية. لم تستمر مدرسة «نصاء الشرعي لمدة طويلة قبل حلها، لكن دار العلوم -من ناحية أخرى- استطاعت لحدظ على أهميتها حتى يومنا هذا

سد أواخر القرن التاسع عشر، شرعت الدولة في فرض لإصلاحات داخل الأهرار نفسه. ففي عام ١٨٧٢م، وُصع مذهب ناست، ووصعت امتحانات موشدة أدت إلى إيعاد شهادة مؤسسية. وفي عام ١٩٣٠م، أُشيت كليات دبة محدثة، وقد أُشيت تلك الكليات في مباني جديدة بُيت إلى جوار الجامعات الأهرار. وفي الوقت نفسه، نُقلت الدروس من الجامعات إلى هذه المباني الجديدة. لكن أكر التعبيرات لم تأب إلا بعد الاستقلال الوطني في الخمسينات. فهي محاولة لدفع الأهرار إلى العصر الحديث، قُذمت بدونة سلسلة من الإصلاحات الشاملة في عام ١٩٦١م<sup>(١)</sup> فأُشيت مجموعة كاملة من الكليات عبر الدبة، إلى جانب الكليات لمخصصة للخصائص الإسلامية. كما نُفقت مذهب الدراسات الإسلامية نفسها

(١) "Zoghbi 1999"

الإسباح المجال للموضوعات غير الدينية، وتحولت إدارة الأهرار ليتولاه  
أفراد ذوو خلفية تعليمية عربية.

برغم إصلاح التعليم في الجامع الأهرار مع حركات تطالب بإصلاح  
الفقه الإسلامي التقليدي، فقد كان الفقه الإسلامي التمسدي بدور حو  
تقيد العلماء السبقير وفي حمة ما قبل العصر الحديث، كنوا يفترون  
أن العلماء المسنمين الأوائل هم الأكثر دراية بصوص الوحي من  
المتأخرين، ومن ثم قُدد هؤلاء المتأخرون اجتهدات الأوائل في الصوص  
هذا الإدعان بعلماء السابقين يُعرف باسم «التقليد» ولأسباب سوف يبينها  
لاحقاً، اقتصرت بذلك التقليد - في الإسلام الشّي - أربعة أئمة من بعدهم  
الأوائل ومُبحوا أهمية خاصة أبو حنيفة (ت ٧٦٧م)، وماسك  
(ت ٧٩٥م)، والشافعي (ت ٨٢٠م)، وأبو حنبل (ت ٨٥٥م) ومُبح  
كل واحد منهم بق «الإمام»، وثقوا مقاً بالأئمة الأربعة وكل إمام منهم  
أنتج - بعد الاجتهاد في بصوص الوحي - مجموعة من الأقوال في الفقه  
واشريعة الإسلامية ويُعرف مجموع الأقوال الفقهية لكل إمام بالمذهب  
الفقهي ولذلك يعترف الإسلام (الشّي) بأربعة مذاهب أسسها هؤلاء الأئمة  
لأربعة، فيعتمد المذهب الحنفي على أقوال الإمام أبي حنيفة، والمذهب  
المالكي على أقوال الإمام مالك، والمذهب الشافعي على أقوال الإمام  
الشافعي، والمذهب الحنبي على أقوال الإمام أبو حنبل ويُعدّ هذا العرض  
مختصاً في تبسيط، لكنه يكفي في الوقت الحالي ومد لقرن العاشر  
[الميلادي] بقرت، أصبح المسلمون يتشسبون إلى أحد المذاهب الفقهية،  
ويقتدون أقوال مؤسسيها، فأتاع المذهب الشافعي مثلاً كانوا يقتدون أقوال  
الشافعي.

وفي الجملة، تتفق أصول المذاهب الأربعة مع الأحد في التفسير  
بظاهر الحرفي للقرآن والحديث، ومع ذلك فإن الخلافات بينها ليست  
هينة وفي الجملة أيضاً، يرى أنصار كل مذهب أن إمامهم إذا خالف  
المعنى بظاهر لنص فلا يكون هذا إلا من أجل سبب وجيه ولا بد، وربما  
لا يعلم المتأخرون هذه الأسباب في جميع الأحوال، ومع ذلك فعينهم أن

يتمسكوا بتفديد أنفسهم وسوف أشير إلى هذا الموقف الممذهب الشامل كما هو موجود في العصر الحديث - باسم التيار «التقليدي» وسوف أقدم لاحقاً تحديلاً أعمق وأكثر تفصيلاً للتيار التقليدي، بالاعتماد على نظرية الهرميوطيقيا ونظرية الممارسة

رتبط ظهور المعارضه الكيره للتيار التقليدي في السبعين لمصري ثلاثة من علماء الدين المسلمين جمال الدين الأفندي (١٨٣٩ - ١٨٩٧م)، ونسيبه محمّد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م)، وتلميذه رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥م) ويمكن بحار عصّة هؤلاء الثلاثة بنوع من السط كما يلي كان لأفندي يشعر بعني عميق من التهديد الذي تمثله الإمبريالية الأوروبية عنى العدم الإسلامي، وأصبح يعتقد أن نفوق الأوروبيين يرجع إلى أفكارهم الليبرالية، فقد مكّهم تلك الأفكار من تحقيق التقدم العلمي وإقامة المادح لمراسلة من الحكم فالمسلمون في نظر الأفندي لم يمكنهم اكتساب القوة الكافه للدفع عن أنفسهم ضد أوروبا، إلّا إذا أخذوا سلك الأفكار الليبرالية ولذلك دعا الأفندي إلى مفهوم الإسلام الإصلاحى الجديد، الذي يجمع بين الأفكار الغربيه ويوفق بينها وبين العقائد الدينية التقليدية ولم يكن الأفندي نفسه عنى يقيني من كيبعة تحقق ذلك التوفيق، وبسبب ذلك كان موقفه تجاه كل من الإسلام والليبرالية معقداً ومتناقضاً

وعلى الرغم من مولده في فارس وبشأته الشعه، فإنّ لأفندي ارتحال في بطون واسع من الأراضي الإسلامية الشبيه ولكي يلمح بها أحسن أصوبه، وقدم نفسه على أنه شئي من أعيان وفي عام ١٨٧٢م، اتصل الأفندي بطالب أزهري شاب يدعى محمّد عبده، قصّته إلى دائرته وبطائه، وساعد عنى تعريفه بالأفكار الليبرالية وكان محمّد عبده - كأفندي معارضاً شديداً للإمبريالية الأوروبية؛ ولذلك كان له دور بارز في الثورة العراقية المصرية (١٨٧٩ - ١٨٨٢)، التي سبب إلى انحدار من النفوذ البريطاني ولبرسي في البلاد وفي عام ١٨٨٢، أحمد البريطانيون التمرد ونفي محمّد عبده من مصر وفي عام ١٨٨٤، سافر إلى فرنسا ليعلم إلى الأفندي في إصدار مجله «العروة الوثقى» وقد كانت هذه المجلة بروح

لأفكار الأفغاني، وكانت تدبر العدوان الإمبريالي على المسلمين وإلى جانب وصاية الأفغاني وتأثيره، فإن الوقت الذي أمضاه محمد عبده في أوروبا أضعفه بضرورة التوفيق بين الإسلام والأفكار الليبرالية المتعلقة بالحكم واستمدم العلمي ومع ترشح إعجاب محمد عبده بأوروبا الغربية، ازداد نفذه لتعليم التقليدي غير الليبرالي في الأزهر. وقد قال محمد عبده لاحقاً «إد كان لي حظ من العلم الصحيح فيسي لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكرس من دماغي ما علو فيه من وساحة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النفاذة»<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من سطوعها العظيمة، فإن محنة «المروءة الوثقى» لم تكن لها أثر يذكر في حماسة الموقف السياسي للمسلمين وسيحة لذلك، أصيب محمد عبده بالإحباط من السرعة المعادية للإمبريالية عند الأفغاني، ورأى أنها عبر محدية وأصبح محمد عبده في النهاية يعتقد أن المسلمين في مصر سيحتاجون إلى تحمّل فترة من الحكم الإمبريالي الأوروبي، بل رأى أنهم يمكنهم الاستفادة من ذلك؛ وذلك لأن الحكم البريطاني وعد سحيف تنمية مصادره وتكنولوجية قيّمة، كما أن أثر البريطانيين في المسلمين قد يساعد في إدخال الأفكار الليبرالية في تقليدهم الديني. وفي عام ١٨٨٨، عاد محمد عبده إلى مصر، وشق طريق الإصلاح الديني الإسلامي.

بصرف محمد عبده حياته بأنه كرّسها لـ «تحرير الفكر من قيد التقليد»<sup>(٢)</sup> وهذا عبد محمد عبده يتصمّن برك تقليد اسد هب الأربعة، إلى جانب أمور أخرى وبدلاً من التقليد، شجّع العلماء على قراءة النصوص واستطاد الأقوال عنها بأنفسهم واحتهد هو نفسه وقد تأقروا جديده، معى فيها إلى لتوفيق بين الأفكار الليبرالية والمعتقد الدينية بتقديده

وفي مجرى حياته، أكسبته عقلية الليبرالية دعم العديد من لشخصيات السياسية البررة وكان أهم هؤلاء اللورد كرومر، الذي كان أكبر مسؤول

(١) "Abdub 2006, 3 192"

(٢) "Rūḍā 2006, I (al-Qism al-Awwal) 11"



بريطاني في مصر آنذاك. فقد كانت السياسة الإمبريالية البريطانية تهدف إلى  
حثّ عبر الأوروبيين على الأحد بانشقاق العربة البرياليه. وكان كرومر ينشئ  
هذه السياسة، وكنت قائلاً: "يجب إقناع الجيل الجديد من المصريين  
وإجباره على نشر الروح الحميه للمحضارة العربيه"<sup>(١)</sup> وكان كرومر  
يعتقد أن محمد عبده قد يكون معيّا على تحقيق الأهداف البريطانية.

هذا الدعم الذي حصل عنه محمد عبده من أصحاب المصائب الرفيعه  
منحه فرصاً ومبررة لدعوته إلى أفكاره. وإلى جانب ما حصل عليه من محالٍ  
لكتابة في الصحف والمجلات، عُيّن في لجنة الدولة المسؤولة عن إصلاح  
التعليم في الأزهر. ثمّ توجّه مسيره عبده بتعيينه مفتياً للدار المصرية، وهو  
مصبّ أثنى رسماً في أواخر القرن التاسع عشر، وكان يلي مصب شيخ  
الأزهر في المكانة. وظلّ عبده في مصب المفتي منذ عام ١٨٩٩م حتى  
وفاته في عام ١٩٠٥م. وعندما كان مفتياً، حثّ محمد عبده المسلمين في  
البحائر وتوس على ماله النظام الاستعماري الفرنسي، الذي كان يحلّ  
أرضهم<sup>(٢)</sup>. ولم يكن يعتقد أن المقاومة ستكون عبر محدية وحسب،  
بل كان يأمل في أن يتفعّلوا بعض فوائد الحكم الفرنسي، على عرار أمنه  
في استعادة المصريين من الحكم البريطاني.

**والخلاصة:** أنّ محمد عبده كالأفغاني - كان شخصاً متحرّرة تواجه  
وصفاً سياسياً غيراً. وفي صراعه مع هذا الوضع، كان في أحباب محتفئه  
يعارض الحكم الإمبريالي ويدعو إليه متناً. وكانت رغبة محمد عبده في  
اشعاون مع الإمبراطوريات الأوروبية شائعة إلى حدّ ما بين المسلمين في  
أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فقد عبّر عندهاء الدين  
والمعكروون البررون عن نظرية إيجيبية في الجملة إلى الإمبرياليه، ومهم  
سيد أحمد حان (ب ١٨٩٨م) والسد أمير علي (ت ١٩٢٨م) في الهند،  
وعثمان بن يحيى (ت ١٩١٣م) في إندونيسيا، والحاج ماسك

(١) "Baring 1916, 2: 538"

(٢) "Rida 2006, 1 (al-Qism al-Awwal) 371-374"

سي (ت ١٩٢٢م) وأمادو نامبا (ت ١٩٢٧م) في السنغال، واليد الشح  
س أحمد الهادي (ت ١٩٣٤م) والحاج عبد المجيد بن ريس الدين  
(ت ١٩٤٣م) في ماليزيا، وعبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠م) في  
الجزائر، ومحمد الحجوي (ت ١٩٥٦م) في المغرب ويحظى أكثر هؤلاء  
بتقدير «مسلمين اليوم» على الرغم من أن نظرتهم إلى الاستعمار  
-المرفوضة الآن- قد نُسبت إلى حد كبير

ومن الأهمية بمكان أن نراعى تعمد حياة محمد عده؛ لأن صورة  
محمد عده في ذاكرة العلماء المعاصرين تُسم بالانتفاضة ويكوها ذات  
طسعه سيامية إلى حد كبير فالمعارضون لأفكاره يمينون إلى تصويره  
كالعميل السادح للإمبريالية الأوروبية، أمّا من يمينون إلى أفكاره فيمينون  
إلى تصويره كمنطل القومي الذي كان يعارض الإمبريالية الأوروبية

وفي أثناء حياته، انخرعت الجهود الطامحة التي تبذلها محمد عده  
لإصلاح الأزهر بسبب الظروف السياسية غير المواتية، وسبب معارضة  
أنصار التيار التقليدي من داخل الأزهر لكن مقترحات محمد عده ظنت  
تتقدم شطب بعد وفاته، بمساعدة القوى الحكومية المؤيدة للبريالية، وكذلك  
الجهود الصحفية الدؤوبة التي بذلها رشيد رضا

ولد رشيد رضا في سوريا العثمانية، واطلع على أفكار محمد عده عد  
قراءته لمجلة «العروة الوثقى» هاجر رشيد رضا إلى مصر لضم إلى محمد  
عده، وفي عام ١٨٩٨ أنشأ مجلة «المسار»، التي ظل يعمل محرراً لها حتى  
وفاته وعن طريق مجلة «المسار»، ساعد رضا في نشر آراء محمد عده في  
جميع أنحاء العالم الإسلامي وعلى الرغم من أن رشيد رضا تطوّر  
وجهة نظره لتصبح أكثر انتقاداً من محمد عده للحضارة الأوروبية الليبرالية،  
فقد كانا متفقين على الرقص القاطع للتقليد.

كما أشروا سابقاً، فقد عارض علماء الدين في الأزهر في البداية  
إصلاحات محمد عده لكن مقاومهم تراجع تدريجاً بمرور الزمن؛  
بسبب التحديات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة التي وجهت مجموعته

هؤلاء العلماء مطوّان القرن التاسع عشر، أحدث الثروة والمكانة التي تتمتع بها هذه المجموعة في التراجع، وحصل عليها حريجو المدارس ذات الطراز الأوروبي وبحلول أوائل القرن العشرين، أصبح علماء الدين يوجهون قهرًا مرادفًا ومستغلًا عاميًا كما أوضحت الحكومة أنه إذا لم يعد هيكلية التعيين الأهرري وفق للخطوط الأوروبية، فلن يُنظر بعين الاعتبار إلى طلابه في تعيينات الوظائف داخل المدارس، وبمكتب الإدارة ونقصاء وحقوق على مستقبلهم، أصبح الحبل الصاعد آنذاك من علماء الدين يرى أن قنّزًا من الإصلاح أصبح ضروريًا ولا مفرّ منه

وهكذا، في العقود التي تلت وفاة محمد عبده، أصبح يروج لإصلاح الأهرر السياسي المصريون الليبراليون والاشتراكيون، وسعادت الاستعمار البريطاني، وعلماء الدين ذوو العقلية الليبرالية من داخل الأهرر وسعدت هذه القوى مجتمعةً عن صمان تولية المناصب الإدارية العليا لمتنوعين مع أفكار عبده ومن بين هؤلاء شخصان لهما أهمية خاصة، وهما مصطفى المراعي (١٨٨١-١٩٤٥م)، ومحمود شلتوت (١٨٩٣-١٩٦٣م)<sup>(١)</sup> عُيّن المراعي وهو تلميذ محمد عبده وصديق رشيد رضا- في منصب شيخ الأهرر لفترةين متتاليتين (من عام ١٩٢٨م حتى عام ١٩٢٩م، ومن عام ١٩٣٥م حتى عام ١٩٤٥م) وكان شلتوت يدعم المراعي في أثناء ذلك بوقت، ثم عُيّن لاحقًا أيضًا شيخًا للأهرر (من عام ١٩٥٨م حتى عام ١٩٦٣م) وكان على كلٍّ من المراعي وشلتوت مواجهة معارضة لتقليديين للإصلاح وفي حديثه مع السلطات البريطانية، ذكر المراعي أن المعارضة بلغت من شدتها أنه لم يستطع حتى تركيب المراحيض بحديثة؛ لأن «تقليديين استشهدوا بانصوص كثيرة ضد هذا الإجراء الصحي البسيط»<sup>(٢)</sup> ولكن على الرغم من ذلك، فقد اتخذت خطوات حاسمة لتحقيق رؤى محمد عبده لإصلاح الأهرر في عهد المراعي وشلتوت

(١) للاطلاع على أعماله تناول على الشخصين، انظر

"Lemke 1980, Zebiri 1993, Costet-Tardieu 2005"

(٢) "Costet-Tardieu 2005 68"

ومع استمرار الإصلاح في العمل بأفكار محمد عبده، أصبح يكتب اعترافاً رسمياً بأنه والد الأزهري الحديث. وفي أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، تجسدت مكانه محمد عبده في صورة معماريته دائمة، فأقيمت «قاعة الإمام محمد عبده» الشاسعة في الأزهر، لتستخدم في إقامته المحظ والمؤتمرات الخاصة<sup>(١)</sup>.

نجح محمد عبده ورشيد رضا -إلى حد كبير- في تقويض مرجعية التفقيه، وكذلك مرجعية المذاهب الفقهية الأربعة. وبشاً بدلاً من المذهب التقليدي مهجور جديداً في الفقه الإسلامي «الوسطية» و«الوسطية» وسوف أقدم لاحقاً تحليلًا مفصلاً لهذين المصطلحين في ضوء نظرية «ميراثية» ونظرية الممارسة، لكسي مآثر الآ إلى بصع ملاحظت ولاية

يدعو السعة إلى الرجوع إلى نصوص الوحي (أي القرآن والحديث)، ويعتبر ذلك بإصرار على العمل بها بمذهب حرمي صارم ومن ثم يستند لسلطان المذهب التقليدي لعدم قامه بهذا، ولا يقبلون الحجة بقائلة بأن لأئمة الأربعة عندهم أسباب معرفة ترك العمل بحظاظ القرآن والثقة

وهذا يقود إلى التنازل «الوسطية»، والوسطية تعني في اللغة العربية فكرة «نظرية الوسط» وكثيراً ما تُستخدم كلمة «الوسطية» في الحظاظ الإسلامية المعاصرة للدلالة على مجموعة معينة من علماء الدين، لوصف مهجور المحتر في الشريعة الإسلامية (المدرسة الوسطية)<sup>(٢)</sup> وسوف أطلق على هؤلاء العلماء: «الوسطية»<sup>(٣)</sup>.

(١) "al-Shinnawi 1984, 2: 820"

(٢) "al-Qaradawi 2006: 155; al-Qaradawi 1999: 233"

ونظر أيضاً

"Zoghbi 2007: 107-130"

(٣) على الرغم من أنني هؤلاء العلماء لمصطلح «الوسطية»، فإنهم في الحقيقة لا يصعدون أنفسهم بصفة «الوسطية»

يدعو الوسطيون أيضًا . كالفسر إلى الرجوع إلى مصوص «وحي»  
لكنهم خلافًا لمسلميين يرفضون فكرة أن الحرفة هي الصورة الشرعة  
الوحيدة لفسر النص . وبدلًا من الحرفة، يميل الوسطيون إلى التعددية  
الإنسية للأقوال، فيرون أن قول كل فقيه يحمل شيئًا من الصواب (كل  
مجتهد مصيب)<sup>(١)</sup> وهذا ينطبق أيضًا على الأقوال التي تحالف خطاب  
الوحي (وكذلك أموال المذاهب الأربعة) وعادة ما يُستوعب لخروج عن  
المصوص بحجة أن الأحكام الأصلية لم تكن مصوصًا لها أن يُعمل بها في  
الظروف الحالية . ولكن يجب ذكر فنيين مهتمين : كي لا تبدو الوسطية أكثر  
ردسكاله مما هي عليه حقًا . أولًا . يعتقد الفقهاء الوسطيون أن أحكام  
العبادات وقوانين الأسرة تشتركان في وصح فقهي خاص، فلا يمكن  
تتبع مع التعددية الداسة للأقوال في هذين المسمين وثانيًا . من  
وسطيون مجموعة موحدة، فالمحررون منهم يفتنون الأحد بالأقوال  
بفهمه التقليدي على العادات وقوانين الأسرة، ويرون أن جميع التشريعات  
على الطرز الأوروبي في المجالات الأخرى أكثر ملاءمة بالأحوال لحدثة  
وعلى الرغم من أن الوسطيين المحافظين يحترمون أقرانهم من اليساريين،  
فإنهم يرون أنه يمكن العمل بالأحكام التقليدية في نطاق أوسع من ذلك  
كثير.

ويسمي أن تؤكد أن السمات مثل «فلا تفليدي»، أو «سدي»،  
أو «وسطي»، ليس إلا إطلاقات تساعد على الفهم، لكنك تلك لمجموعات  
في الواقع ليس محددة بحديدًا صارمًا، والوسطيون خاصة يصعب  
تحديدهم . من الشائع كثيرًا أن سماه الوسطيون جرتيًا مع اليسار  
اليساري، وفي بعض الحالات - وإن كان ذلك أقل مما سبق - يميل  
الوسطيون إلى السلمية . وفي مار حبانهم، قد تقلب العلماء بين هذه  
المواقف الثلاثة السائلة

(١) في عصر الحديث، أصبح هذه المصوغة الفقهية المروسة معنى جديد

### ٣- مخاوف الحكومات من الزعة الإسلامية

طالما رأى أنصار الحداثة الأوروبية في مصر أن المهتم التقليدي للدين يقف عائقاً أمام التقدم الوطني. وفي النصف الأول من القرن العشرين، بدأ العديد من المصريين أن الدين سراج تراجع تراحقاً عميقاً لا رجعة فيه. ولكن السبعينيات من القرن الماضي مثلت بداية "الصحو الإسلامية"، التي أظهر فيها عامة الشعب لمصري تحدد الترامه بالنفيم الدينية هذه الصحو العامة لتحديات الدين عمقت الخطر المنظور للدين في عيون الحبة المصرية المستعرة، وكان الالتزام الديني الظاهر يرى كعلامة تعارض شرعية النظام وتوجهه. كما أن أعمال العنف المتفرقة ضد النظام على أيدي امتشدين يدييين، حلال للثدييات والسبعينيات، عذب دليلًا على أن الالتزام الإسلامي شيء يجب تنظيمه بإحكام، كي لا ينفجر ويتحول إلى تمرد دموي.

مثل أصحاب المصرية المستعرة -الدين بوصفهم عمومًا ديسراليين- تميل إلى رؤية أن عامة الناس رجعيون ومتحفنون ثقافيًا، وأنهم يميلون ميلاً خطيرًا نحو تعصب الديني وعلى الرغم من أنهم لا يعارضون "الإسلام" في حد ذاته، فإن صور الإسلام التي لا تتفق مع الحديث -وفقًا لمخطوطات عربية يعدونها تهديدًا عميقًا وساء على هذا، أيد معظم ديسراليين المصريين المسار الذي تحدد الجيش تجاه الحكومة الإسلامية المستحبة بعد ثورة ٢٠١١م.

مثل التعميم الحكومي أداة أساسية لمواجهة المخطورات الإسلامية التي يرى أنها تشكل خطرًا على النظام<sup>(١)</sup> يقول حسين كامل بهاء الدين وزير تعليم في لفترة من عام ١٩٩١م إلى عام ٢٠٠٤م "لحساب الأول من سياسة تعليمية الجديدة هو أن التعليم مسألة أمن قومي"<sup>(٢)</sup> والتعليم

(١) "B. Cook 2000"

(٢) نقلًا عن

"Herrera 2006 29"

بحسب أن يعرّض ههنا للدين لا يؤلّد عداءً للنظام وأهدافه، وتتمتع في قلب هذه بجهود الحملة المسمّرة لتغيير السمات المعبرة لتكتابات الديانة

تكفل لحكومة المصرية أن تكون جميع مؤسسات لتعليم الديانة التي سيطر عليها الدولة تسمي إلى التيار الوسطي وأهم تلك المؤسسات الأهرام، ثم دار العلوم وهي إدارة المحتوى المسيحي لتعليم الإسلامي، يجب لمؤسسة بين اعتبارات محلقة. فمن ناحية، برعب الدولة في إصغاء شرعية دينية على مشروعاتها التعريبية والحديثية، وسوف يساعد عرس احترام القيم الإسرائيلية العربية في تحقيق هذا الهدف ومن ناحية أخرى، قد تؤدي لمبالغة في دفع المحتوى العلمي في اتجاه ليبرالي إلى تشويه سمعة مؤسسات الديانة المصرية، وإهدار المكانة الكبرى التي تمنح بها حاليًا في الداخل والخارج. وإذا فقدت هذه المؤسسات سمعتها، لن يعود في مكان الدولة استخدامهما في شرعنة سياساتها كما أن غياب المصداقية يؤدي إلى تشجيع الأفراد على البحث عن المعرفة الدينية من مصادر غير تابعة للنظام وتجاوز سطرته.

عمل نظام مبارك على الموارد بين الأمور على النحو الآتي تكون جميع المؤسسات التعليمية الحكومية مُرمّمة بتي هيوية وسطية، وكان النظام يسمح مع التيار التقليدي على الهمش. في حين حظر السلمية تمامًا لكونها راديكالية إلى العانة ومن أجل الحفاظ على مصداقية الأهرام، شاع بين الأساتذة الذين كانوا على تواصل يومي مع الطلاب تأييد صور معنونة ومحفوظة من الوسطية، أم المصائب العليا فقد حُصّصت لوسطيين أصحاب رؤى الليبرالية جدًا. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك شيخ لأهرام الراحل محمد سيد طنطاوي (ت ٢٠١٠م)، ومعني مصر السابق علي جمعة (توفي لمص ب ٢٠٠٢ و ٢٠١٣) وفي الحملة، كان التوجه العام للموظفين في الأهرام يصبح أكثر ليبرالية كلما نرقي الإنسان في المصائب وعن طريق هيكلته الأمور على هذا النحو، صممت الدولة الولاء بنفسه في أعلى لمص والمستويات، سما عمت على الحفاظ على مرجعية لأهرام عمومًا.

#### ٤- الأزهر في الوقت الحاضر

من أجل فهم أوصاف الأزهر في أوائل القرن الحادي والعشرين، فثمَّ  
مطالنتي لتستحدث الاهتمام في البدايه الأولى هي أنه على الرغم من أنَّ  
الجامع الأزهر ما زال موجوداً، فلم يعد مركز التعليم الديني، فقد نُقِيت  
حلَّ دروس التي كانت تُلقَى فيه إلى خارج جدرانهِ قُلَّ عدَّة عقود، وبحري  
التدريس في الأزهر الآن في مارٍ متصلة أقيمت على مدار القرن العشرين  
والنقطة الثابتة التي تستوجب الانتباه تتعلَّق بموضع الأزهر بصفه جامعة،  
معنى ابرعم من أنَّ الأزهر يُوصف بأنه جامعة، ولأدقُّ أن يُتصوَّر على أنه  
شبكة واسعة من المؤسسات التعليمية التي تديرها الحكومة، وكثير منها يقبل  
تسجيل الطلاب غير الجامعيين.

ولمهم النظام العام للأزهر، فمن الأفضل أن تبدأ بدراسة أوصاف  
طلاب قبل الذهاب إلى الجامعة ففي مصر، تعدُّ الدولة التعليم الأساسي  
والثانوي مجاناً، والعالبة العظمى من الطلاب يدرسون في المدارس  
العامة، على الرغم من أنَّ خيار التعليم الخاص متاحٌ للتدريس على تحمُّل  
تكليفه. ويضمُّ التعليم الحكومي العام في كل المستويات إلى عددٍ من  
متواريين المدارس الوطنية، والمدارس الدينية ويُعدُّ وجود نظامين  
متواريين من بقايا إرث جهود التحديث في القرن التاسع عشر، حيث أُنشئت  
مؤسسات على أنموذج الأوروبي إلى جانب المؤسسات الدينية التعميمية  
للقيدية.

تسمى قراة ثمان بالثمان من المدارس العامة إلى النظام  
الوطني، وشرف عيها وزارة التعليم أمَّا المدارس الدينية فتخضع لإدارة  
الأزهر، وتُعرف باسم المعاهد الأزهرية. وتعدُّ شبكة ابرعل عدد الطلاب  
تدين الحقوا بالمعهد الأزهرية في أوائل التسعينات نحو تسعين ألف  
طالب، وبعد عقيد من ذلك ارتفع العدد إلى ثلاثمائة ألف وبحلول بداية  
تسعينات، تجاوز العدد حاجر المليون، وأصبح مجموعهم يصل إلى  
ملون وثلاثمائة ألف في السواب الأولى من القرن الحادي والعشرين



وتقبل المعاهد الأهررية السب واللبات على حد سواء، لكن الجسب يتدبان التعليم في مواقع منفصلة<sup>(١)</sup>.

يشرك كل من النظم المدرسي الوطني والأهرري في مناهج المواد العاشة غير الدينية<sup>(٢)</sup>، كما يُدرّس الإسلام بصورة محدودة في النظم الوطني، فمن بين ثلاثين ساعة يقصها الطلاب أسبوعياً في الفصل، تُخصّص ساعتان أو ثلاث ساعات للتعليم الديني<sup>(٣)</sup> والعلامة المميزة للمعاهد الأهررية هي أن المواد الدينية تحظى باهتمام أكبر، وحرء من هذ الاهتمام يتضمّن دراسة مكثفة للقرآن الكريم؛ فعندما يحبس وقت بخرجهم في تلك المعاهد، يتحرّج بعضهم وقد حفظ القرآن بأكمله، كما يكتسب الآخرون درجة من الألفة مع ملكة الحفظ

بعد ذلك قد يتقل حريج المعهد الأهرري مباشرة إلى الدراسات الدينية المتقدمة على المستوى الجامعي، بدءاً من الحصول على درجة جامعية أهررية (المدة أربع سنوات)، وهي درجة الليساس وبعد انتهاء الليساس، يمكن للطلاب المؤهلين متابعة درجة الماجستير، ثم الدكتوراه أمّا حريجو مدارس النظم الوطني، فيسمون حالياً بخلاف لأقربهم الأهرريين- من إكمال الدراسات الجامعية في الأهر<sup>(٤)</sup>.

وبعض نظر عن امتشاءات معيئة، فكما لا يجوز لحريج بمدارس الوهبة لانتحاق بالجامعات الأهررية، فلا يجوز لحريج المعهد الأهرري السجل في إحدى الجامعات الحكومة الوطنية؛ ولذلك فإنّ تعليم مصري لا ينقسم إلى نظامين متباشرين متعددي المسويات فحسب، بل لا يُسمح في نهمه بالانتقال بين هذين النظامين

(١) "Zeghal 2007: 170"

(٢) "Herrera 2006: 26"

(٣) "B. Cook 2000: 481-482"

(٤) لهذه القادة استثناءات ملحوظة

ونكر من المهم الإشارة إلى أن حرجي المعاهد الأزهرية قد مُنعوا من الدراسة في غير الجامعات الأزهرية، فليسوا ملزمين بمواصلة التحصيل في العلوم الدينية في المستوى الجامعي، يصمُّ الأزهر كديب دية وغير دينية، ومن الأمثلة على الكليات غير الدينية كليات التجارة والطب والهندسة والزراعة. لكن الطلاب الذين التحقوا بالكليات الدينية المحددة هم الذين سيحصلون في نهاية المطاف على الاعتراف الرسمي بأنهم علماء دين

وعلى حدٍ عسفي، فإن الدليل الإحصائي الشامل الأخير متاح للجمهور -الذي يتضمن تفاصيل التعليم الجامعي في الأزهر- يعود إلى عام ٢٠٠٨. ويصنّف هذا الدليل على أن الكليات الأزهرية -الشرعية وغير الشرعية معاً- يبلغ عددها اثنين وستين كلية<sup>(١)</sup>، وهي موزعة في ست عشرة محافظة من بين محافظات مصر السبع والعشرين ويقع في القاهرة أكبر عدد من الجامعات الأزهرية، فهي تضم واحدة وعشرين كلية<sup>(٢)</sup>

منذ عام ١٩٦٢م أصبح الأزهر يقدّم التعليم العالي للنساء ورجال، لكن بكليات تُسمّى حسب الجنس فهناك ثلاث وأربعون كلية للرجال، وتضم نحو مائتين وسبعين ألف طالب<sup>(٣)</sup> وهناك تسع عشرة كلية للنساء، وتضم نحو مائة وثلاثين ألف طلبة<sup>(٤)</sup> وهو ما يعني أن المجموع أربع مائة ألف طالب وطالبة

وكثيراً ما يُجمع بين هذه كليات في حرم جامعي واحد، ولكن أحياناً ما يكون الحرم الجامعي محظّضاً لكلية واحدة ومن بين خمسة الكليات الأثني عشر الأزهرية، هناك ست وثلاثون كلية للدراسات الدينية، أما

(١) ويوجد في جانب تلك الكليات خمسة فصول فرعية أخرى نظراً لدليل رسمي لجامعة الأزهر، ص ٢٠.

(٢) الدليل الرسمي لجامعة الأزهر، ص ٢٠.

(٣) الدليل الرسمي لجامعة الأزهر، ص ٦١ و ٦٢.

(٤) الدليل الرسمي لجامعة الأزهر، ص ٦٢ و ٦٤.

للمية فتتقدم تحفّصات غير دينية ومن بين تلك الكليات الست وثلاثين، هناك ست وعشرون كلية للرجال وعشر كليات للنساء<sup>(١)</sup> ويبلغ مجموع عدد لطلاب لدين يو صلون الدراسات الدينية نحو مائتين وسبعمئة ألف (خمسة عشر ألف منهم من الأجانب)<sup>(٢)</sup> ويمثلون جميعًا نحو مئتين ستمائة من عدد الطلاب<sup>(٣)</sup>.

ودون الدخول في الفروق الإدارية الدقيقة، فإني أشير إلى أن لكليات الإسلامة تقسم إلى خمسة تحفّصات التحفّص الأول لغة عربية؛ والتحفّص الثاني أصول الدين، وهذا يشتمل على دراسة العقيدة والحديث والتفسير؛ والتحفّص الثالث الفقه، وهي حين أن هذا التحفّص يرتكز على دراسة الشريعة، ففيه فصول لتدريس النظام القانوني لمصري في لجمعة، وكثير منه عربي الأصل؛ والتحفّص الرابع الدعوة؛ والتحفّص الخامس قسم دراسات العامة وهي حين أن الطلاب في التحفّصات الأربعة الأخرى يتعرضون لدراسة مجموعة كاملة من التحفّصات الدينية، فكهم جميعًا يرتكزون على تحفّص بعينه ليس موجودًا في قسم دراسات العامة

وهي حين أن الأزهر يضم سبًا وثلاثين كلية دينية، فيها تنفدت في تاريخها ومكانتها. فقد أُنشئت أهم ثلاث كليات في الجامعة في عام ١٩٣٠م، ونمّع في مساب حديثو حوار الجامع، الأزهر وهذه لكليات لثلاث دات طابع ديني مد شأنها، وهي ما زالت قائمة إلى اليوم. وهذه لكليات هي كلية اللغة العربية، وكلية أصول الدين، وكلية الشريعة، وثلاثتها المذكور. ونُعَدُّ كلية أصول الدين وكلية الشريعة الأعرق من بين جميع البرامج الدينية الأزهرية، وتعتان التوريث الأمر لمرته لتقديم كما أن جميع لكليات الأخرى الدينية وغير الدينية تقع في أماكن أخرى

(١) تدليل رسمي لجامعة الأزهر، ص ٥٨. كل إنشاء جديد أيضًا رتبة عام ص ٥٥

(٢) تدليل رسمي لجامعة الأزهر، ص ٨٠-٨١

(٣) التدليل الرسمي لجامعة الأزهر، ص ٦٥

نعيدُه عن المسجد القديم، ونس فيها ما برجع تارسخه إني ما قبل  
الستببات وقد برُكّر عممي الميداني في جامعة الأزهر على كنة شربعه  
(وإن لم يقتصر عليها)

## ٥- الجامع الأزهر في الوقت الحاضر

كما أشرون سابقاً، فإنه في الثلاثينات من القرن العشرين اتُحدث  
ترتيبات من أجل نقل الحلقات الدراسية من الجامع الأزهر ومنه عقود  
أحبرت الحقب عن الانعقاد في أماكن أخرى، لتستمر في أماكن أقل  
شهرة، فكان بعضهم يجتمع في الماحد القديمه المنشرة حول الأزهر،  
واجتمع حرون في مدرّ الشوح وهي منصف السعيات إلى اواحرها،  
أدت الحكومة في إحياء حلقات الدراسة داخل الجامع لأزهر، والأل يُعدّ  
لأزهر مركزاً لشبكة واسعة من الحلقات الدراسية في القاهرة بقديمه  
والطلاب الذين يحضرون الحلقات الدراسية في الأزهر سرّددون على تلك  
المكان الأخرى أيضاً، ويكثر الطلاب الأجانب في هؤلاء (أي عبر  
المصريين) وعلى الرغم من أنّ العناية العظمى من طلاب جامعة لأزهر  
لا يشاركون في تلك الحلقات الدراسية، فإنّ معظم الحاضرين فيها من  
لطلاب المسجلين في الكليات الأزهرية

وفي حين أنّ جميع المدرّسين في جامعة الأزهر ودر العلوم من  
محضرين، فإنّ الدرس في الجامع الأزهر ينقسم إلى أعليه مصرية وأقدية  
أجنبية وقد نعم هؤلاء المعلمون الأجانب في السدان التي سم تعرض  
أساليب اتعلم القديمه فيها للتفكيك، إلّا بدرجه أقل مما حدث بها في  
مصر. وخلال لجامعة الأزهر ودار العلوم، فإنّ التدريس في الجامع الأزهر  
يمس في نوحه ميلاً قوئاً إلى التيار التقليدي ولعل أعليه كذلك لا إلى  
التيار الوسطي.

ولكنة ما سأشير إلى الجامع الأزهر، فمن المعد أن أقل وصفاً له  
من مذكراتي الصلابة

ايجمع اجماع الأهرم القديم في قلب القاهرة القديمة، سر عدد لا يُحصى من الماسي التي يعود تاريخها إلى القرون الوسطى وقد بُني المسجد من كتل حجرية كبيرة، تتراوح بين اللون الرمادي والأسود و بُني الأصغر ويعلو جدرانه الجانبيه المرتفعة حُسن مآذن شاهقه، وعدد من القباب بأحجام مختلفة ونشر هذه المآذن والقباب بلا نظام فوق سطح المسجد، لحدّد ذكرى الفصول المختلفة في تاريخه المعماري المعقّد

في وسط المسجد بناء كبير غير مقبوض مستطيل الشكل، وأرضيه هذا البناء من لرحام الداعم الأبيض المحيط بدرجات من الرمادي وقد شُيّد على طول حواف البناء الأجزاء المسفوفة من المسجد، ويمتدّ لسقف يعطي حواف ذلك البناء، فنُكّل رواقاً يمتدّ على حوسه ومن ثلاث جهات، يفصل بين الرواق والمطقة الداخلية للمسجد بألواح كبيرة من الخشب الداكن اثنى وداحل المسجد، تُستعمل مجموعه من الألواح والحدود الحجرية تنصّبه إلى أقسام تشبه العرف ذات الأحجام المختلفة والحدودان في الداخل ذات لون أسود مُعتَم، كما يعطي السجاد الأحمر أرضه لرحامة، ويتخلّل المسجد أعمدة رخامية رفيعة كثيرة العدد، تتراوح أنوارها من الرمادي إلى الأبيض والمطقة الواقعة أسفل الأسقف لعدة للمسجد تحدها عوارض خشبية، تتدلّى منها لمصابيح والمراوح الكهربائية

ويوجد فوق الأسقف في بعض المناطق طابق ثانٍ وثالث ويحتوي هذه الطوائف على أكثر من مائة غرفة سكنية صغيرة<sup>(١)</sup>، وتصفّق تلك العرف على طول ممرات خشبية طويلة يطلّ بعض تلك العرف على فناء المسجد، وبعضها يطلّ على الشوارع المحاوره. وفي الماضي، كانت كل غرفة تصمّم عدد من طلاب الدراسات الدينيه، وقد عادر آخر هؤلاء في

(١) أخبرني أحد الحراس العاملين في المسجد أنها مائة وست عشرة غرفة

عام ١٩٩٧م<sup>(١)</sup>، ليصموا إلى العدالة العظمى من اطلاب لأحر من الدين  
بضم، قبل عقود فالعرف الآن فارعه لا يسكنها أحد، كما أعطت سلام  
التي كانت تؤدي إليها

بعد عثه عقود من مع انعقاد الحفقات الدراسية في الجامع لأحر،  
أعيد إحياءه في منتصف التسعينات أو أواخرها وسعدت الحفقات في  
أوقات قريبة من أوقات الصلاة، وطلت انعقد على مدار الأسبوع وتُشر  
حداون الحفقات على نوح خشي يقع بالقرب من فناء المسجد وتستمر  
الجلسة لدراسيه عادة ما بين ساعة إلى ثلاث ساعات وتتوزع الحفقات في  
مناطق مختلفة من المسجد، ولم أر أكثر من أربع أو خمس حفقات في  
وقت واحد والأعب أن يكون عددها أقل من ذلك وعلى أي حال،  
محتى و كان لمسجد يمر بحالة من الإحياء، فمن بواصح أن عدد  
مصول في هذه الأيام أقل بكثير مما كان عليه في الأحر في حقة ما قبل  
عصر الحديث وحتى في أكثر الساعات ازدحاماً، تكون العالية بمعظم  
من مساحة المسجد فارعة أو مستخدمة في أنشطة أخرى

بغاوت حجم الحفقات الدراسية تفاوت كبيراً، فبعضها يحصره أقل  
من عشرة طلاب، وبعضها يحصره أكثر من سبعين طالباً وبعض الحفقات  
تجندت المئات، لكنها لا تسعد بانتظام في المعتاد وكان يحصر في  
الحفقات التي برؤدت عليها ما بين عشرين إلى ثلاثين طالباً وعند حضور  
المئات، فإن عددهن يكون قليلاً وتتراوح أعمار الزحان بين أوائل  
العشرينيات إلى أوائل الأربعينيات، وبحو الثلثين منهم إلى ثلاثة أرباعهم من  
الملتحسن ويربدي ما من الثلث إلى النصف الحلاسة، ونصف الدين  
يرتدون الحلاسية كانوا يرتدون الطافية التقليدية وأعطيه الرأس أما ما تبقى  
من الحاصرين فكانوا يرتدون الزي العربي «الكاحول»، فكانوا يرتدون

(١) هنا وفقاً لما أخبرني به أحد الحراس العاملين في المسجد

البروس الطويلة مع الفمضان داب الأرزار أو «التشيراتا» وكان فيل  
مهم يرتدي الطاقية التقليدية.

في بحفلات الكسرة يجلس المعلمون على مقاعد ذات مساند،  
ويحدثون في المكروهوبات أما في الحفلات الصغيرة، فيمكن للمعلمين  
الاستعاء عن الميكروهوبات ويجلسون على الأرض وأصبح من الشائع  
تسجيل الدروس باستخدام كاميرا رقمية صغيرة توصل عن حامل ثلاثي  
أعولم، ثم قد تُنشر الدروس المسجلة على شبكة الإنترنت، أو تُبث على  
القنوات الفضائية.

جميع الحفلات الدراسية غير رسمية، وتكون مفتوحة للجمهور كما  
أصبحت تمثل درجة من الحدب الباحي، فالساح ادين يرورون المسجد  
يطرون عبر الأنواع الحسنة ابن المناطق التي تُعقد فيها الحفلات، ويحترأ  
بعضهم عن المدحون والجنوس تبصع دهائن على الحواف الحارحة  
لبحفلات الدراسة، ويكتفي المعلمون بتجاهل وجودهم.

## ٦- دار العلوم في الوقت الحاضر

أشرت سابقاً إلى أنه لا يُسمح لحريجي المدارس الوطنية بمساعدة  
دراسات الإسلامية في كليات الأزهرية، فأبرز بدهون إدو دا كدوا  
يرصون في التحفص في الموضوعات الدينية<sup>٢</sup> والجنوب أن بدهم حياراً  
وحية إد كدو يرمدون المؤسسات التي تبصع شهادة معترف بها، وهو  
لدراسة في دار العلوم وكما ذكرنا سابقاً، فقد تأسست دار العلوم في عام  
١٨٩٢، في محاولة لإصلاح التعليم الديني خارج الأزهر وقد جمعت بين  
وجود دورت في التحفصات الدينية التقليدية، وبين موضوعات جديدة  
مُقتبسة من المذهب الأوروبية وكانت أساليب التدريس والنظم الإداري  
أيضاً على النموذج العربي، والهدف من ذلك هو إحراج طلاب مؤهين في  
التحفصات الدينية، لكنهم على دراية بأشكال المعارف الحديثة غير الدينية

أيضاً وكان يتوقع من هؤلاء الخريجين أن يدرّسوا اللغة العربية في المدارس الحكومية

كانت دار العلوم هي الدار تدار بصورة مستقلة، ثم دُمجت في جامعة القاهرة في عام ١٩٤٥م وعُدّ معها نحو ثلث دار العلوم من معهد لتربية المعلمين، لتصبح مرفاً لكلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة<sup>(١)</sup> تقدّم دار العلوم شهادات الليسانس والماجستير ولدكتوراه وفي أوائل الخمسينيات من القرن الماضي، فتحت دار العلوم أبوابها أمام نساء، بعد أن كانت مختصرة على تعليم الرجال فقط قبل ذلك وعلى الرغم من أنّ الهدف من دار العلوم لم يحدّ مختصراً على إخراج معلمي اللغة العربية لمدارس الحكومة، فإنّ دراسة اللغة العربية فيها تتمتع سمعة أقوى من الدراسات الإسلامية.

ومد تأملها، كان يُنظر إلى دار العلوم على أنها مؤسسة محنة، تسعى إلى الجمع بين التعليم الإسلامي التمهيدي للأرهر وسمات التعليم الأوروبي الحديث في جامعة القاهرة وعلى الرغم من أنّ دار العلوم من الدحية التي هي حرة من جامعة القاهرة، فإنّها تُعدّ بين الكليات الأخرى قلعة بدرعة المحافظة وعلى النقص من ذلك، فإنّ الأرهر يمثل إلى رؤية دار العلوم بوصفها كلية سرالّة إلى العاية. وهذه الآراء مستمرة حتى يوم هذا، ويمكن ائعاد أثرها إلى بداية القرن العشرين<sup>(٢)</sup> وليس لحريحي دار العلوم لسان خاصّ، حلاقاً لحريحي الأرهر وبقارى الآخر هو أنّ الحاصيين على درجة الدكتوراه عادة ما يُشار إليهم بقب «الدكتور»، بدلاً من لقب «الشيخ» وبكر لا يسعى المائلة في تقدير القروى بين الأرهر ودار العلوم، فكلاهما يرى أنهما شركان في تراث واحد وبالإضافة إلى ذلك، فالأمر لم يقتصر على وجود مادل مستمرّ للأفكار بين المؤسستين، بل في دار العلوم أفضة داب حجم معقول من طلاب دراسات لعب

(١) "Arian 1983 2, 43, 64"

(٢) "Reid 1990 35"



يحملون شهادات جامعية من كليات الأزهر الدسة وهو ما يمثل أحد الاستثناءات الرئسة للماعده العامة التي تمنع السقل بين النظام الأزهرى ونظام العلم الوطنى العادى.

وعلى عرار الأزهر، نُعدُّ البىار الوسطى هو النار الوحدى عرىنا الذى يحد مشلًا له فى دار العلوم فقد افتتح الدليل الرسمى لدار العلوم لعام ٢٠١٠-٢٠١١ عىارو نعلر عن نوحىها، حىث جاء فىها أن دار العلوم نهدف إلى أن تكون «صرخًا لىعلم اللغة العربىة والعلوم الإسلامىة وشرىها، وحماىة النراث العربى والإسلامى، من حلال حقة عدمىة بحثىة مترح فى الأصالة والمعاصرة؛ للمحافضة على الهوية العربىة الإسلامىة، ومواكبة حركة التقدم العلمى فى العالم، وإيجاد الآلىات الماسسة لإسهام الثقافة العربىة الإسلامىة فى التواصل والحوار مع الآخر فى إطار لوسطىة والاعتدال»<sup>(١)</sup>.

ومن المهم أن نذكر أنه حىى مع الرام الأزهر ودار العلوم رسمًا بالوسطىة، فإن هذا لا نعى أن الطلاب فى أى من المؤسستىن ىتمون ىلى الوسطىة. فى كل من الأزهر ودار العلوم أعلىة من البىار الوسطى، ونلها من حىث الحجم أقلىة من التىار النعمىدى والتىار السفى وساء على حمرتى المحدودة، فىبدو أن النقلدىىن يعوقون السلمىىن عددًا فى الأزهر، وانعكس صبح فى دار العلوم ولكن مع ذلك، فىبدو أن السلمىىن ىردادون عددًا وأهمىة فى كلتا المؤسستىن.

وعلى لرعم من أن دار العلوم تأتى فى المرمىة الثابىة بعد الأزهر، فإنها تُعدُّ حرةً أمامىة من الحىاة الدىبىة فى مصر كما تُعدُّ واحدةً من أكثر مؤسسات لتعمىم الإسلامى العالى احترامًا وبأثىرًا فى العالم، وسخرج فىها عدد كبرى من لخرىجىن، وإن كانوا أقل نكثىر من النظام الأزهرى ولكن بسبب عدم الكشف عن الإحصاءات، نصحى تقديم المرىد من الحاصىل

(١) دليل دار العلوم لعام ٢٠١٠-٢٠١١، ص ٢١

## ٧- الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعلماء الدين

خلاف لاعتبارات السابقه في التاريخ المصري، فيلر الآن أن يؤدي تنعيم رسمي لعالم الدين إلى حصوله على فرص عمل مُربحة أو منصب يمتنع بعمود ومكانة كبيرة. ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، كان الأثرياء قد بدأوا في توجيه أطفالهم بعيدًا عن الأهرام، وعن العمل في محلات الدراسات الدينية<sup>(١)</sup> وفي الوقت الحاضر، فهذا الاتجاه هو الأكثر وضوحًا في المناطق الحضرية، ولا سيما بين الطبقات الوسطى والعلوية. ومن ناحية أخرى، فإن العدد الكبير للطلاب المحلّين في النظم الأهرامية يدل على أن هذا التوجّه ليس توجّهًا عامًا.

في المناطق الريفية، حقق علماء الدين نجاحًا أكبر في الحفاظ على مكانتهم التقليدية، كما أن روايتهم الصليبة تمتع بقوة شرائية في الريف أكثر من المدينة. ويتحقق بالأهرام عند كبير من التلاميذ من صعيد مصر، المشهور سرعه المحافظة وأعماله - إلى حد كبير مقدرة بعيره - عن تأثيرات الشعبية العربية.

في مصر الآن، يُعدّ المسار الوظيفي الواعد هو المسار الذي يبدأ بمدارس التعليم الأساسي والثانوي الحاضنة وانتهاء بالجامعات الحاضنة، وأكثرها احترامًا الجامعات الأجنبية. لكن هذا المسار مكثف جدًا بالنسبة إلى الطبقات الوسطى والدينية. ولتكون المدارس الوطنية غير الدينية والجامعات العامة محبة تقريبًا، فهي تُعدّ الحار المعقل التالي. ويشير بلاءهم أن الطلاب المتفوقين حتى داخل الأهرام - يميلون إلى الكليات غير الدينية؛ ولذلك فإن أكثر الطلاب لا يكملون الدراسة في التخصصات الدينية إلا إذا كانت درجاتهم ونتاجاتهم لا تكفي لدخول الكليات المرموقة غير الدينية في الأهرام، مثل كلية الطب والصيدلة والهندسة وترتبط مكانه هذه الكليات مباشرة بفرص العمل التي سحها. وشكوى لشائعة الآن أنه خلافًا للمعاشي، حيث كان أفضل لطلاب وأجبرهم هم

(١) "Reid 1990: 14"

لدين يصحون علماء الدين، فإن تلك الرتبة الآن مقصورة على العاشدين  
غير مآدرين على النجاح في الكليات الأخرى

وبسبب أن النتائج المخصصة تؤدي بالطلاب إلى الدراسات الإسلامية،  
فإن عددًا كبيرًا من الأزهريين - ولا سيما طلاب الجامعة - يرون أن مسارهم  
كأن نتيجة الظروف لا الاحيار، ولا يعدون أنفسهم ملتزمين متدينين فوق  
العادة وحلال بحثي صادقت العديد من هؤلاء، وسُحلت أرواحهم في  
مذكراتي المبدئية. ونسظر إلى المثال التالي:

«طلحة طالب جامعي في العشرين من عمره، في كله الشريعة في  
جامعة الأزهر وقد حفظ المراتب الكريم في الثالثة عشرة من عمره بمساعدة  
دروس خاصة مع أحد الشيوخ وترجع أصول عائلته إلى قرية صغيرة خارج  
مصر، التي ما زالت تربطهم بها روابط قوية كان جدّه لأبيه من قراء  
القرآن، لكنه لم يتعلم في الأزهر، ووالده محام تخرج في إحدى كليات  
الحقوق غير لدية، وانتقل إلى القاهرة قبل ولادة طلحة، وأمه رثة منزل،  
لكنها عمت في إحدى الشركات في شابه ولدى طلحة أخ وأخت، وقد  
تعلم أخوه في الأزهر في الأصل، لكنه تركه ليدرس علوم بحاسب في  
معهد تعليمي خاص، وما زالت أخته في المدرسة الابتدائية في أحد  
المعاهد الأهلية

وطلحة طويل القامة وسحب، وهو حديق تمامًا ويبحث ارتداء  
اسرويس مقصورة و«تتشيرتات» كما أنه يشعر بالافس في حد ما -  
بوجوده في كلية الشريعة، لأنه لا يرى نفسه حقًا من علماء الدين، فقد  
الحقه ولداً بمعهد الأزهرى عندما كان صغير السن، وبسبب نتائج  
لمواصلة انتهى به لمتطاف في كلية دينية، وكان يفضل دخول إحدى  
كليات الأزهر غير الدسة إذا كانت درجانه قد أغلته لذلك

وحتى طلحة لتحقيقي هو العلماء الشعبي العربي وسبب موهبته  
بصوته، فهو يحلم أن يصبح محققًا، حتى وهو يعلم أن هذا بعيد الاحتمال

إلى لحيه كما يشعر بفساد عميق في الثقافة العربية، ويتوق إلى العيش في أمريكا أو أوروبا وإلى جانب دراساته الدنية، فهو يدرس اللغة الإنكليزية دراسة مكثفة، وقد التحق لفترة بأحد معاهد اللغة الإنكليزية وفي أثناء وجوده هناك كان يواعد إحدى المميلات المدرسات من بريطانيا وفي تلك العلاقة دم بأنواع من الممارسات الحمضية الحمضة لأول مرة مع صديقه الجديد، لكهما انفصلا في النهاية، وكان الحماح من أسباب خلافهما؛ فلم يسو له نفسه أن يحامعها دون رواج، لكنها وجدت أن هذا الأمر مُحيط ومزعج، حيث قال له "هذا ليس معقولاً! كيف يمكنك أن تقوم بكل تلك الأفعال ثم تمتنع عن الحماح؟" وكان من الصعب عليه أن يشرح لها أنه حتى وإن لم يكن مدرّساً من الدحة الدية، فهناك بعض محظوظ حمراء سي لا يستطيع أن يتجاوزها.

يشرح في النظام التعليمي في مصر عدد من الطلاب بفوق قدرة الاقتصاد المصري على امتصاصه وكثيراً ما توصف الجامعات بأنها كالمصانع التي تطرح إنتاجها الهائل إلى "الشوارع"، ومعظم حاملي الشهادات ليسوا قادرين على الإنفاق على أنفسهم بالعمل في دوام كامل في المجالات التي درسوها وتنتج لذلك، بحث على تحريض لعمل في دوام جزئي، أو حتى في دوام كامل آخر، في وظائف أخرى ذات مرتبة أقل وقد حرت العادة أن يبحث الذكور في مصر باستمرار عن مصادر دخل إضافية سواء كان ذلك في سيارة أجرة، أو دراسة سماعة أو لنوجس، أو العمل في تجارة صخرة، أو السمسرة في المعاملات البحرية بأنواعها المختلفة وشعر الطلاب الذين كدوا لعقود من سقم، لتنتهي بهم الحال وهم سحئون عن فرص عمل محففة المستوى خارج حصصاتهم، شعروا بالإهانة والحقارة وتعدّ الهموم من هذا النوع في مقدمه لأسباب ومركزي التي حفرت على عيام ثورة ٢٠١١.

كسب الحكومة المصرية قبل الثورة تترك سلاشك أن وقوع الاضطرابات أمر ممكن، وقصص عموداً في محاولات نحف الأمور عن

طريق عدد من الاستراتيجيات ففي عصر مبارك، استخدم النظام التحرير الاقتصادي لحدث الاستثمارات الأحبة؛ وذلك لتحفيز النمو السريع في التوظيف ومن الاستراتيجيات الرئيسة الأخرى مواصلة الجهود السابقة لتصفية السبّة العائليّة التي كانت تعبّر حصة ما قبل العصر الحديث؛ فمن وجهة نظر الدولة، مثلت هذه السبّة العائليّة خطرًا كبيرًا؛ لأنها تعوّد المواطنين على تقدير الأمر ذات الحجم الكبير، والريادة في عدد الأطفال تعني ريادة عدد السكّان، وريادة الصعق على الحكومة لتوفير الوظائف. وردًا على ذلك، شتّت الدولة حملة عبر المدارس ووسائل الإعلام، لتشويه الأفكار لعائبة القديمة بأنها أفكار سقيمة ورجعية<sup>(١)</sup> وبارت هذه الجهود إلى حدّ تشجيع الروح المناوئ ومعيد الشل

تركت هذه التطورات الاجتماعيّة الكبرى بصماتها على علماء الدين، فعلى الرغم من التزامهم بالتعاليم الدينيّة التي ترى أن الأساطير القديمة لمحبة الأسرية شرعيّة أو حتى مثاليّة، فقد أصبحوا هم أنفسهم يشعرون بصعوبة شديدة لتحقيقها، في ضوء الواقع الاقتصادي المرّ وكاد هذا الواقع الاقتصادي أشدّ صعقلًا على العلماء؛ بسبب نقص احتمالات كسبهم وكما هو شائع في المجتمع بأسره، يميل الجيل الحالي من العلماء إلى تأجيل الروح إلى منتصف العشرينات أو أواخرها، مع «روح شبابيّة» أصغر منهم بضع سنوات وقد أصبحت الريحات التي توحد فيها فجوة عمريّة كبيرة بين الروحانيّ أو التي تؤدي إلى انتخاب أكثر من طمس أو ثلاثة أهلّ شيوخًا إلى حدّ كبير وعلى الرغم من صعوبة الحصول على إحصاءات موثوقة، فإنّ أقلية ضئيلة للغاية لديهم أكثر من روح واحدة؛ وربما كانت بينهم أقلّ من ١٠% ففي الجملة، لا يبدو أن الأساطير الأسرية بين علماء الدين تختلف اختلافًا كبيرًا عن سائر طبقات المواطنين الأخرى

(١) "K. Ali 2002; Abu-Lughod 2005"

يمكن أن تؤدي التخصصات الجامعية الدينية المختلفة إلى مجموعة متنوعة من الوظائف، على الرغم من وجود بعض الاختلافات التي ترحح إلى كون الطلب قد تخرج في الأهر أو في دار العلوم

تدار المساجد في مصر ذات الحجم الكبير في الجملة تحت إشراف وزارة الأوقاف الحكومية وأهم وظيفة في أي مسجد هي وظيفة "الإمام"، ومن مسؤولياته إمامة الصلوات الخمس اليومية<sup>(١)</sup>، وإلقاء خطبة الجمعة الأسبوعية وقد يُطلب منه أيضًا إلقاء دروس عامة والإجابة عن أسئلة الديانة ولا توظف المساجد التي تديرها الحكومة إلا حريجي الأهر، ويحصر المتعلمون لاختبار لقياس درجة علمهم الديني، بالإضافة إلى الكشف الأمني عن آرائهم السياسية ولا يسحق في حصول على وظيفة الإمامة إلا عدد صغير، وكثير من هؤلاء المحترفين يكون من الحليين تمامًا، ويحصلون على وظيفة الجمعة وهو يريدون ابتداءً وربطة العنق

وفيما عدا وظيفة الإمام، فإن معظم فرص العمل الأخرى تكون متاحة أمام كل من حريج الأهر وحريج دار العلوم فقد يعملون في تدريس اللغة العربية أو التربية الدينية في مراحل التعليم الأساسي والثانوي (أو المصنف الجامعية فهي دائرة جدًا) والوظائف ذات الأجور الأعلى تكون في المحارح، ولا سيما في دول الخليج، لكن الحصول عليها شديد الصعوبة وهناك أيضًا خيار العمل في واحدة من المكتبات التي لا حصر لها التي تتبع مكتب الديانة ومن الوظائف المتكررة تحصيل الفرب وتحقيق الكتب الإسلامية، ومن المصاحف الكبيرة في هذه الأعمال أنها تساعد الحريجين على أسماء على تواصل مع خبرتهم الدينية؛ فإن العديد من الحريجين الذين يتعين عليهم إعادة أنفسهم -حرفًا أو كلاً- بالوظائف غير المرتبطة بالدين، يحاطرون ببيان ما تعلموه، وضياح أي دعوى يدعونها أنهم أصبحت مكانة علمية فعلى سبيل المثال، فوجئت أن أحد معارفي -وكنت أظنه مجرد سائق سيارة أجرة محترف- حاصل على درجة جامعية فيه من الأهر، كما

(١) ولكن الإمام عادة لا يكون موجودًا في جميع الصلوات.

أحرمي أن شقيقه الذي يعمل حاليًا في مررعة الأسرة في صعيد مصر حصل  
عنى الدرجة نفسها أيضًا ولا أحد من هؤلاء الأفراد يرى أنه يتمتع بأي  
مرتة دة حاة، ولا يراهم الآخرون كذلك أيضًا ولطفر في مثال حر

محصل أشرف على شهادة اللباس في الدراسات الإسلامية ويعربه  
من جامعة الأزهر وهو رجل طويل القامة، هادئ ونظيف لمعشر، ويسع  
من العمر سبعة وأربعين عامًا ويعمل الآن حارسًا في برج سككي وحر في  
المهارة، ويرتدي قميص قصير الأكمام أزرق اللون وسروالًا طويلًا في أثناء  
عمله كل يوم كما أنه حليق اللحية قصير شعر الرأس

تزوج أشرف مد عشر سنوات أو أكثر قليلًا، و زوجته دة منزل تبيع  
من العمر ستة وثلاثين عامًا، ولديهما ولدان وبنت واحدة، وهم في العاشرة  
والسابعة، وراعه على الرتب وقد التحق الطفال الأكبر سنًا بالمدرسة  
العادية، ويكر أشرف في إدخال أصغرهم سنًا في معهد أهرري

عائلة أشرف في الأصل من عنة سواح في صعيد مصر، كان جدّه  
لأبيه يعمل في صاعه الحصر، وكان أبوه يعمل في تجارة مواد البناء  
المستخدمة، وكان باحثًا إلى حد ما، واستطاع أن يتزوج من ثلاث  
زوجات، وتبع عن هذه الزوجات سبعة أبناء وتسع بنات، وجمع أبنائه  
يعملون حاليًا في وظائف غير دية، في حين أن البات دت مرل

بعد أن أمضى أشرف فترة قصيرة في الكتاب، أدخله والده إلى  
المعهد الأهرري وبعد تخرجه في المعهد، انتقل إلى المهارة ليدرس في  
كنه الدراسات الإسلامية والعربية في جامعة الأزهر ولأسباب محبته  
بآخر في تخرجه لعنة سنوات، وعندما أنهى أخيرًا شهادته الجامعية وجد  
صعوبة في العثور على وظيفة واعتمادًا على المهارات التي تعلمها في  
عمله، بدأ أشرف العمل في مجال البناء، وتخصص في ساء السلاط  
وبعد وقت أمضاء في هذا العمل، انتهى به المطاف إلى وظيفة لحالية  
حارسًا في عقار سككي.

وعنى الرعي من أن أشرف حفظ الثروة عن ظهر قلب في شأبه، فقد  
نسي ما حفظه لأن سبب ضعف الراحته كما أن دروس نبي تعلمها  
في الأهر أصبحت أيضاً ذكرى بعيدة. لم تغد أشرف بعد نفسه عادت في  
الدين، ولا يراه من حوله كذلك أيضاً.

تحصل أستاذ العمل المعقده من العير حذاً رسم وصف مرضي بنجبة  
لاقتصادية بعماء ندين فيجب أن يأخذ في الحاد حقيقة أنهم يحاولون  
اكتساب من مصدر لا حصر لها، وبعضها لا صلة له بتخصصهم انديي  
كما أن مصدر الدخل الكمبيية تتقلب في ومرتتها وفي العائد المتوقع منها  
ولذلك يحب أن تُعدّ البيانات التي قدّمتها انديية إلى حد كبير، ولا سيما  
أنه لم يُسمح لي بإجراء أي مسح إحصائي واسع النطاق ومعظم  
معلومات انديي نديي جمعها من المقالات وباء على تلك المقالات،  
أظهر أن الدّخل الشهري لمعظم العلماء في عام ٢٠١٠ كان في حدود  
سبعمئة إلى ألف وخمسمائة جنيه مصري (وكان الدولار الأمريكي الواحد  
يساوي آنذاك ما بين خمسة إلى ستة جنيهات) وفي القاهرة، تُعدّ اندياء  
مستحبة تقريباً براتب يبلغ سبعمئة جنيه وتُدرك محذذ، يعيش الكثير من  
العلماء في المناطق الريفية والراتب انديي يبلغ سبعمئة جنيه يشبه ما يمكن  
أن يحصل عليه في القاهرة أحد الوائيس أو عمال تنظيف المدارس  
أو المدرسين في لمدارس العامة أو العمال في المتاجر أما الراتب انديي  
يبلغ ألف وخمسمئة جنيه، فكان يُعدّ راتناً متوسطاً تماماً ويمكن مقارنته مع  
ما يحصل عليه سائق سيارة الأجرة أو الكهروني أو الموظف الإداري من  
المستويات الدنيا في الشركات الخاصة.

في عام ٢٠١٠، كان نطاق الدّخل البالغ ما بين سبعمئة إلى ألف  
وخمسمئة جنيه يحدد تقريباً ما بين مائة وثلاثين إلى مائتين وسبعين دولاراً  
شهرياً وفي القاهرة، كان سمندور الفريس من الحد الأعلى من هذا النطاق  
أن يحشدوا تكاليف الرواح وإيجات طعنيس أو نحو ذلك (بمساعده  
عائلاتهم)، فمكثهم نحمل تكاليف الإقامة المسمّنة عن أدتهم، وذلك  
باعتش في مازل صغيرة (ربما تحتوي على عرّيش وحمام واحد) وكبو



يعيشون في الأحياء محفصة التكلفة التي تميز بعياب المتاجر والمطعم  
عربي. وعلى الرغم من أن حالة الشوارع وخدمات جمع النفايات لا تُعدُّ  
أمرًا مضمونًا، فإن خدمات الكهرباء والمياه الجارية مضمونة في تلك  
الأحياء. كما أن الهواتف المحمولة وجهاز التلفزيون والكمبيوتر والثلاجة  
في متناول اليد، بل يمكن أيضًا شراء سيارة مُستعملة محفصة الجودة  
ويمكن كذلك شراء مكتبة صغيرة من الكتب الدينية، وإن كانت تقتصر على  
الطبقات المصرية محفصة التكلفة. لكن الحصول على الإنترنت المصري،  
والكمبيوتر، والمُدحرات التي نكفي لفتح حساب مصرفي؛ كان يُعدُّ من  
متطلبات الطبقات الأخرى. ويربط تناول الكميات الكبيرة من اللحوم  
باحتياجات الحاضنة، كما أن تناول الطعام في المطاعم العربية -حتى  
سلاسل مطاعم الوجبات السريعة- يُعدُّ باهظ الثمن بالنسبة إليهم. وتتألف  
وجباتهم اليومية من الأطعمة الرخيصة، كاللؤلؤ والخبز والكشري،  
بالإضافة إلى الأطباق الأخرى المصنوعة من البطاطس والأرز والطماطم  
والعدس ولحمية ولبصل. ويمكن استكمال هذه الأصناف بكميات صغيرة  
من الدجاج والأسماك واللحوم. وأما المشروبات فتتكوّن من المشروبات  
العربية والشاي الأحمر المُحلّى بالسكر.

#### ٨- تفاوت علماء الدين في المكانة والرتبة

لا يواجه طلاب الدراسات العليا إجراءات قبول انتقائية محسب،  
بل يواجهون أيضًا بعد قبولهم عقابًا وفيرة تجعل إكمال شهادتهم أمرًا  
عسيرًا. وعلى الرغم من أن برامج الدراسات العليا في دار العلوم تشترك  
في العديد من الخصائص مع الأهرام، فالحديث في حالة الأهرام أكثر من  
دار العلوم. فعلى سبيل المثال، تُصنّف الإجازات السنوية في كلية الشريعة  
بالأهرام كي يحقق أغلب الطلاب، مما يحير طلاب الدراسات العليا على  
إعادة منه أو أكثر. كما أن الطول المتوقع من الرسالة يريد صعوبة إكمال  
الدرجة العليا يحتاج ويستغرق الحصول على درجه الماجستير في الأهرام  
أربع سنوات على الأقل، وتتطلب مناقشة علنية لرسالة. ويستغرق الدكتوراه  
أيضًا عدة سنوات، ولكن ليس بالضرورة مثل درجه الماجستير.

ومن حيث النشأ، فيتراوح عمر طلاب الماجستير عادةً من منتصف العشرينيات إلى أوائل الأربعينيات، ومن الواضح أن طلبة الدكتوراه سيكونون أسن من ذلك. وجميع الطلاب إلا الأصغر سنًا من المتزوجين، والمعتاد في مصر كالعديد من أجراء العالم العربي الأخرى - عدم تأخير الإنجاب، وبذلك فإن الطلاب المتزوجين يكون لديهم طفل أو أكثر. وفي حين أن طلاب الدراسات العليا الأجانب قد يتعلمون في كثير من الأحيان - مساعدات مالية من بلدانهم، فإن أقرانهم المصريين مع استثناءات شديدة الندرة - لا يملكون أي مسج مالية تعليمية. وتتبع ذلك، يجب عليهم العودة بين الدراسات العليا والحاجة إلى العمل الذي يكفي لدعم الأسرة. ويؤدي عجزهم عن الدراسة بدوام كامل إلى إضافة سنوات تلو الأخرى إلى عملية الحصول على درجة علمية متقدمة. وفوق ذلك، والشهادة لا تؤدي أبدًا إلى فرصة عمل أكاديمية، وليس ثم أمل في تعويض الصحبات لخدمة بفرصة عمل أفضل في المستقبل.

يست أهمية دراسات العليا أمرًا يتفق عليه جميع العلماء. وكما سرى، فمنهم من لا يعتقد أن شهادات الدراسات العليا تمنح صاحبها أيّ مرجعية ما لم يرافقها أنواع أخرى من التلم. بل بعضهم يجزم بأن العلم لا يعتمد بأي حال على الحصول على أي نوع من الشهادات الجامعية الرسمية، سواء كانت شهادة الجامعة أو الشهادات العليا. ولكن في نظر الأغلبية، فإن الحصول على درجة ما من المرحلة الدراسية المحددة يتطلب نوعًا من الشهادة الجامعية. وعلى الرغم من أن سؤال متحقيق تسمية العالم في هذه الأيام قد أصبح محل نقاش ساخن، فإني أستخدم هذا المصطلح وفقًا لوحية النظر السابقة. فالإشارة إلى العلماء المتعلمين رسميًا يُقصد بها أولًا وقبل غيرهم الذين تابعوا الدراسات الإسلامية، سواء في المرحلة الجامعة أو مرحلة الدراسات العليا، في مؤسسات كالأهر أو دار العلوم. ولكن قد أُلجأ إلى توسيع هذا الحد في مسائل معينة، لا سيما إذا كان ذلك ضروريًا لأسباب شخصي يُعرف بمرجعته بوصفه عالمًا، على الرغم من عدم حصوله على شهادة جامعية دينية.



## القسم الثاني

التعليم الإسلامي التقليدي والفقهاء



## الفصل الثالث

### الشريعة والسنة والأخلاق

أتناول في هذا الفصل مفاهيم أساسية، كالشريعة والسنة والأخلاق، وأوضح مكانها في المعنى الإسلامي والتعليم الديني وعلى الرغم من تركيزي على التعليم الديني المعاصر في مصر، فمن المفترض أن يكون لتحليلي أهمية عامة وسوف أثير أن أفضل فهم للشريعة والسنة والأخلاق هو من حيث العلاقة بين العقل (أي الصفات النفسية) وبين الفعل وهي توضيحي بهذا الرأي، سوف أستفيد أفكاراً من نظرية الهرميوطيقا ونظرية الممارسة.

#### ١- الإسلام والأخلاق ونظرية الممارسة

إن دراسة الأخلاق من الموضوعات الرئيسة التي تهتم بها نظرية الممارسة ويهتم منظرو نظرية الممارسة تحديداً بالمفهوم العام لـ «أخلاقيات المفضلة» كما ورد في كتاب أرسطو «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وكما فضله «ملازمة المحتلمون في المدن العشر» (مثل الأسدير ماكتاير، وبير هادوت، ومارثا نوسباوم)<sup>(١)</sup> إذ تحلل أخلاق المفضلة عن المفاهيم الأخلاقية الأخرى التي أصبحت تسطر على الحياة العربية المعاصرة؛ وفقاً لتلك المفاهيم، يركز التقييم المعياري حصراً على الفعل الإنساني، وبدلاً من ذلك يمكن الحكم على الفعل بأنه جيد أو سيئ ثم يمكن مد ذلك للحكم بأن

(١) "MacIntyre 2008 [1981]; Nussbaum 1986, Hadot 1995 [1987]"

ما يجعل شخصاً حَسَنًا هو أنه يفعل أفعالاً جيدة، كما أن ما يجعل  
 شخصاً سيئاً هو أنه يقوم بأفعالٍ سيئة. ومن الأمثلة على الأفعال الجيدة  
 لأفعال سيئة: نفع الآخرين، أو تعلُّل الآثام، أو تحريم حريتهم. وكذلك  
 من الأمثلة على الأفعال السيئة: الأفعال التي تُضرُّ الآخرين، أو تستهك  
 حريتهم. لكنَّ أخلاق الفصيلة تقدِّم وجهة نظرٍ مختلفة، إذ يرى هذا المفهوم  
 أن التقييم المعياري قد يسلط على الفعل الإنساني (أي إنه يمكن للحكم  
 على فعل بأنه جيد أو سيئ)، لكنَّ التقييم المعياري يركِّز في الأساس -في  
 نظرية أخلاق الفصيلة- على الصفات السِّمَّة (أي الأخلاق)، وبدلًا من  
 الصفات النفسية الجيدة، وبعضها سيئ. ويمكن ملاحظة ذلك للحكم بأنَّ ما يجعل  
 الشخص حَسَنًا -في المقام الأول- هو أنَّ لديه صفاتٍ نفسيةً جيدةً، وكذلك  
 فما يجعل الشخص سيئًا -في المقام الأول- هو أنَّ لديه صفاتٍ نفسيةً  
 سيئة.

وعني سبيل المثال، يرى كثيرٌ من المسلمين المعاصرين أن القائمة  
 لثلاثة من الصفات النفسية الجيدة: الإيمان بالله، والإيمان بالمساواة  
 لعنونه، والرعة في حماية الأولاد، والرعة في ارتداء ملابس نظيفة،  
 ولاشتمرد من ساول البرار أو لحم الحرير، والشعور بالعار من احتمال  
 وقوع في ارتداء. ويرى كثيرٌ من المسلمين المعاصرين أن القائمة لثلاثة  
 من صفات السِّمَّة سيئة: عدم الإيمان بالله، والإيمان بالتفوق العصري  
 سرحل الأسر، والرعة في إيذاء الأطفال، والرعة في ارتداء ملابس  
 مدرة، وعدم الاشتمرد من ساول البرار أو لحم الحرير، والتأخر بارتداء  
 وكثيرًا ما يشير أنصار أخلاق الفصيلة إلى الصفات النفسية/الأخلاق الجيدة  
 بأنها «فضائل»، وإلى الصفات النفسية/الأخلاق السيئة بأنها «ردائل».

يشير أنصار أخلاق الفصيلة إلى أنه يمكن تصوُّر الصفات النفسية على  
 أنها «أخلاق»، وهذا يعني أنه يمكن الحصول على هذه الصفات النفسية عن  
 طريق الممارسة، لكن ذلك يقتضي أيضًا فهمًا حاضًا لعمية التحصيل تلك،  
 ويمكن توصيح ذلك على النحو الآتي: كل صفة نفسية ترتبط بسمة معهود  
 من السلوك (وهذا السمة يتكوَّن من أفعال)، فممارسة العرف على السبيل (هذه

صفة نفسية) يرتبط بفعل العرف على اليابو بكفاءة (وهذا نمط من السلوك) وبالمثل، فالإيمان بسوءة محمد ﷺ (هذه صفة نفسية) ترتبط بأداء حمس صوات في اليوم والليفة وتجنب الحمر (وهذا نمط من سلوك) والمرد عند أنصار أخلاق العصيلة في العديد من الحالات قد يكتسب بصفه بفسيه عن طريق ممارسة النمط المعاد من السلوك (أي من الأفعال) الذي يرتبط بتلك الصفة النفسية<sup>(١)</sup> ولذلك فبممكن للمرء أن يكتسب مهارة العرف على اليابو بممارسة العرف، ويمكن أن يكتسب الإيمان بسوءة محمد ﷺ بأداء الصلوات لحمس وتجنب الحمر وعن طريق ممارسة نمط المعتاد من سلوك المرتبط بالصفة النفسية، يتعوذ الشخص عيه، بحيث يصح ذلك استسوك «طبيعياً» عنده ولا يتطلب إلا الحد الأدنى من الجهد أو تفكير ولذلك فمن طريق ممارسة العرف على اليابو، يصل شخص إلى النمطة التي يصبح العرف عنده أمراً طبيعياً، يعمله دون مجهود أو تفكير وعند هذه النقطة فقط -في قول أنصار أخلاق المصيبة- يكون الشخص قد اكتسب تماماً مهارة العرف على اليابو وما دام الشخص في حاجة إلى بذل مجهود وإلى التفكير في كيفية العرف، فلم يكتسب المهارة تماماً (أي الصفة النفسية) وبالمثل، عن طريق أداء الصلاة وتجنب الحمر سيصبح الشخص معتاداً على ذلك، حتى يصل إلى فعل ذلك بصورة طبيعية، مع الحد الأدنى من الحاجة إلى المجهود أو التفكير، وعند هذه النقطة يكتسب المرء تماماً الإيمان بسوءة محمد ﷺ وما دام الشخص يكرر في تقدم بصلاء أو عدمه، وما دام يكافح من أجل أدائها، فلم يكتسب ذلك الإيمان تماماً بعد فإطلاق كلمة «الأخلاق» على الصفة النفسية يقتضي أن اكتساب تلك الصفة تماماً يستلزم أن يكون لدى المرء «حقن» (أي ميل أو بروع) إلى أداء السلوك المرتبط بتلك الصفة، مع الحد الأدنى من الجهد أو التفكير.

(١) "Ross 2009 23-24"



عندنا ما نولي الكتابات حول أخلاق الفصيلة اهتمامًا خاصًا، نرى معي من الصفات النفسية/الأخلاق؛ وهي تحديدًا «سمات الشخصية» ومن أمثله تلك السمات الكرم والبخل، والشجاعة والجبن، والصر والشفص المحصول على سمة شخصية معينة يميل إلى القيام بالأفعال المرتبطة تلك السمة، فالمُتَصِفُ سمة انكرم يميل إلى القيام بأفعال كريمة وسخية (كإعطاء المقراء)، والمتصف بسمة الجبن يميل إلى القيام بأفعال جبانة (كالمرار من ساحة المعركة) وفي حين أن بعض السمات الشخصية جيدة (كالكرم والشجاعة)، فإن بعضها سيئة (كالبخل والجبن) وعلى الرغم من أن أرسطو يقدم تولا أكثر تعقيدًا للسمات الشخصية، فلن أورد توبه هنا<sup>(١)</sup>

والهدف الصحيح من الأخلاق عند أرسطو هو أن يُستدل بالصفات النفسية (الأخلاق) السيئة صفات نفسية (أخلاق) أخرى جيدة، ويتحقق هذا الأمر عن طريق العمل بالنظام الملائم من الممارسة. فلو فرضنا أن رجلًا لديه سمة الجبن، فقد يستدل هذا الرجل -عند أرسطو- بهذه السمة السيئة -أي الجبن- سمة الشجاعة الجيدة، عن طريق النظام الملائم من الممارسة، فقد يكتسب سمة الشجاعة بممارسة الأعمال الشجاعة (كقيام بأعمال الشجاعة في ساحة المعركة وتكرارها)<sup>(٢)</sup> وسوف يقوم بهذه الأفعال حتى تصبح سمة وطنية له، فيمكنه فعلها دون حاجة تذكر إلى مجهود أو تمكيز. وفي هذه المرحلة سيكون قد اكتسب تمامًا الصفة النفسية (المتحققة) المسمى بالشجاعة وبالمثل، لو فرضنا أن إنسانًا يرغب في الاحتفاظ بكل ثروته لنفسه، فهذه رعة سيئة، وبقيضها -وهو الرعة في إعطاء المقراء- رعة صالحة جيدة. فهذا الرجل قد يكتسب «رعة» في مساعدة المقراء، بممارسة إعطاء المقراء.

(١) لاسمات الشخصية عند أرسطو موجودات معقدة تتكون من عدة صفات نفسية مجتمعة. من سمة شجاعة في قول أرسطو لا يمكن تبسيطها عن رعة في تصرف بكرم، وعن شاعر معه (كهدوء) واسكبه بدلًا من الخوف في ساحة معركة.

(٢) "Ross 2009: 23-24"

يرى فوكو أن أفكار أرسطو مصادرة في التحليل الاجتماعي؛ ولذلك أدخلها في نظرية الممارسة<sup>(١١)</sup> لكن فوكو يختلف عن أرسطو في تقييد رؤية الصفات النفسية/الأخلاق عند أرسطو بعضها حد في نفسه (أي موضوعيًا)، وبعضها سبب في نفسه (أي موضوعيًا)، كما أن أرسطو لا يهتم بمجموعة المدارس التي يمكن استعمالها لاكتساب الصفات النفسية/الأخلاق وحلًا لذلك، فإن فوكو يؤكد أن المجتمعات والفترات التاريخية المختلفة لديها آراء مختلفة حول الأخلاق الجيدة والسيئة. كما أنه يؤكد أن المجتمعات والفترات التاريخية المختلفة تستعمل أنواعًا مختلفة من المدارس لاكتساب الصفات النفسية/الأخلاق. يجب على الباحثين -عند فوكو- دراسة «الأخلاق» (أي أخلاق الفصيلة) في مجتمعات مختلفة، وهذا يتضمن دراسة كيف تستخدم المجتمعات المختلفة ممارسات مختلفة بعرض الأخلاق التي ترى أنها جيدة.

أدى نهج فوكو إلى تغيير الأبحاث الأنثروبولوجية الحديثة<sup>(١٢)</sup>، وذلك بقرّر طلال أسد وتلاميذه أن للأخلاق أهمية كبرى في دراسة تدين الإسلامي<sup>(١٣)</sup> والإسلام في النهاية لديه تراث واضح من الفكر الأخلاقي، ويمتد هذا التراث إلى حقبة العصور الوسطى، وهو يدين كثيرًا لأفكار أرسطو<sup>(١٤)</sup> بل كثيرًا ما كان المفكرون الإسلاميون في عصور الوسطى يتقنون أرسطو به «المعلم الأول» فينبى طلال أسد وتلاميذه أن الأفكار الأخلاقية الأرسطية مفهومها الواسع مستمرة في التأثير في الدين الإسلامي في الوقت الحاضر<sup>(١٥)</sup>.

لقد ركز عمل طلال أسد وتلاميذه على الدين بين عامة المسلمين المعاصرين فيما يتعلق بالحركات الاجتماعية أو السياسية الإسلامية

(١١) "Foucault 1990 [1985]"; "Faubion 2011"

(١٢) "Laidlaw 2002; Zigon 2008; Lambek 2010; Faubion 2011"

(١٣) "Asad 2003; Mahmood 2005; Hirschkind 2006; B. Silverstein 2011; Agrama 2012"

(١٤) "Sherif 1975; Hourani 1985; Fakhry 1994"

(١٥) "Mahmood 2005; Hirschkind 2006; Agrama 2012"

المعاصرة<sup>١١</sup> لكي أودُّ أن أركز الاهتمام على علماء الدين الرسميين ومع استسلم نأى تدوين العوام وتدوين العلماء بداخل سلاسل هي طرق مهمة، فإن العلماء الرسميين ينصّرون الأخلاق ضمن إطار عمديّ أوسع ليس مألوفاً إلى حدٍّ كبيرٍ بين العوام كما أن التعليم الديني ينصّر أشكالاً فردية من الممارسات الأخلاقية التي ليس لها مظاهرٌ عند العامة، فتدوين العوام بعيدٌ تحديدًا عن تدوين العلماء التقليديين، الملمّرين بالحفاظ على لممارسة تعلمية وبنية الإسلامي لما قبل العصر الحديث وبسبب لتأثير الشائع للإصلاح الديني، فإن أكثر العوام المصريين يحايلون بوعي العصر المركزية للتأثير التقليدي

يحتج تناولنا للأخلاق الإسلامية اختلافًا كبيرًا في حداثٍ آخرين عن العمل القيم لطلال أسد ولاميد أولًا: وحلافًا لطلال أسد وتلاميذه، يشمل تدويني على تحليل إسلامي واسع النطاق للمصادر النصية لعربية المعنفة بالموضوع ثانياً وهو الأهم، يتجاوز تناولنا الإطار النظري لنظرية الممارسة، ليشمل على أفكار رئيسة من نظرية الهرموسوبق وقد أبحر استلخدام كل من نظرية الهرموسوبق ونظرية الممارسة ساولاً تشمل للعلاقة بين الفعل وبين الصفات النفسية في سياق الأخلاق وبذلك فهي حين يركز التطوير للملمم نظرية الممارسة على الكيفية التي يؤدي بها الفعل بمتكرر إلى عرس الصفات النفسية (في سياق الأخلاق)، فسوف أنظر أيضاً في كيفية استلخدام الصفات النفسية من الأعمال (في سياق الأخلاق)

## ٢- الأخلاق والآداب الإسلامية

يرتبط الفكر الأخلاقي في التراث الإسلامي - أرساطو قوياً بالتصوف ولكن لا بد من توضيح ضروري هذا تشمل اكتنابات الإسلاميه آرائه على العديد من مجالات المعرفة وحقولها المختلفة، كالفقه والتفسير ودراسة الحديث والعقيدة والكلام والتصوف ولكل حقلي منها قدرٌ شعير به

<sup>١١</sup> "Mahmood 2005; Hirschkind 2006, 8 Silverstein 2011 Agrama 2012"

عن غيره من حيث المفردات والمفاهيم وأساليب التفكير والاحتجاج ولكن  
 طوب حصة ما قل العصر الحديث، كانت هذه المحاولات تُدرّس معاً  
 بوصفها أجرة من صورة متكاملة واسعة من التعلم بل إن هذا الأمر  
 متحقق اليوم أيضاً على الأقل بين العلماء التقنيين ولذلك فلا يمكن  
 فهم هذه المجالات المختلفة بصورة مفصلة، فأي محاولة لتحليل الفقه  
 الإسلامي أو التصوف مثلاً بمعزل عن الآخر، سوف تسبح وجهه نظري  
 جرئة ومخرقة فالواجب تحليل الفقه والتصوف معاً، ومع الحفول المعرفية  
 الأخرى، كالتفسير والحديث والكلام.

لقد فترعت الأحوال السابقة من المشرق وجود معارضة أساسية  
 بين الفقه والتصوف، فكثر الدراسات الحديثة رفعت هذا القول<sup>(١)</sup>. وعنى  
 مدار الدرع الإسلامي، ظهرت أنواع مختلفة من التصوف، وبعض هذه  
 الأنواع كان يتحدث العالم المعاصرة للشرعية الإسلامية أو يسعى عنها<sup>(٢)</sup>  
 لكثر أكثر علماء الدين المسلمين من أنه تَوَّصَّوا صوراً من التصوف تسم  
 بقوة بتعاليم الشريعة الإسلامية بل إن كثيراً من كبار علماء الدين - إن سم  
 يكن أكثرهم - في حصة ما قل العصر الحديث كانوا من المتصوفة، ومن  
 لأمثله البارزة أبو حامد العراقي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، وسووي  
 (ت ٦٧٦هـ / ١٢٧٧م)، واسيمة (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، واس عابدين  
 (ت ١٢٥٢هـ / ١٨٣٦م) كما كان هذا الانسهار الذي جمع بين الفقه  
 والتصوف حاصراً في مصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث  
 تجسّد في المرححات الديية الرئيسة، كالشيخ أحمد مريد  
 (ت ١٢٠١هـ / ١٧٨٦م)، وإبراهيم الباجوري (ت ١٢٧٧هـ / ١٨٦٠م)<sup>(٣)</sup>

والنمط نفسه موجود اليوم بين علماء الدين التقليديين المعاصرين،

(١) "Agar 1976: Makdisi 1991 VII 129: Asad 2003 224"

(٢) "Ahmed 2016"

(٣) "Sayyid: Marsot 1972 151 Heyworth Dunne 1968 [1939] 24"

فاتعلم الديني عند هؤلاء يتصّص دراسة كتب الشريعة والنصوف؛ ولذلك  
فإن استيعاب وجهات نظرهم يستلزم توجه نظره فاحصة إلى هذه الكتب

وفي سائر المسائل الأخلاقية، تستخدم الكتب الإسلامية مجموعة  
معيّنة من المصطلحات المعينة، ولنعرض بعض أهم تلك المصطلحات

أولاً: هناك مصطلحات مختلفة تدلّ على الصفات النفسية/الأخلاق،  
فمن أكثرها شيوعاً «أوصاف القلب» و«صفات القلب»<sup>(١)</sup>، «نبي تكافؤ»  
لمصطلح الذي استخدمناه وهو «الصفات النفسية»<sup>(٢)</sup> (بالإنكليزية  
mental attributes). والصفات القلبية الراسخة تُعرّف باسم «المقامات»، أما  
الصفات القلبية المؤقتة أو الرائفة فتُعرف باسم الأحوال<sup>(٣)</sup> ومن أمثلة تلك  
الصفات «يقين والإيمان بالله»<sup>(٤)</sup>، «التقوى والخوف من الله»<sup>(٥)</sup>، «الحياة  
من معصية الله»<sup>(٦)</sup>.

يطلق العلماء المسلمون على الصفات النفسية مصطلح «ملكات»،  
عندما يكون تحصيل هذه الصفة عن طريق الممارسة ومن ذلك قول  
ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) «إن الملكة هي صفة [نفسية] راسخة  
تحصل عن استعمال ذلك العمل وتكرّره مرّة بعد أخرى، حتى ترسخ  
صورته»<sup>(٧)</sup>. ويوضح ابن الدبّاع (ت ٦٩٦هـ/١٢٩٦م) أن المقامات (أي  
الصفات النفسية الراسخة) هي من الملكات<sup>(٨)</sup> ويستخدم ابن خلدون

(١) «هم أن الرخاء من جملة مقامات التاكيس وأحوال الطالبين، وإنما يُسمى بوصف  
مقدّم إذ ثبت وأدم، وإنما يُسمى حالاً إذا كان هادئاً سريع الزوال» وكذلك  
صفات القلب تنقسم هذه الأقسام»

(٢) سوف نُضلل لاحقاً في مصطلح «القلب» وعلاقته بالعقل أو النفس

(٣) "Al-Ghazālī 2005: 1488; al-Jurjānī 2004: 72-73; al-Qushayrī 2001: 91-92"

(٤) "Al-Sarrāj 1960: 43; al-Qushayrī 2001: 214-218"

(٥) "Al-Sarrāj, 1960: 43-44; al-Qushayrī 2001: 161-167, 141-146"

(٦) "Al-Sarrāj 1960: 43-44; al-Qushayrī 2001: 249-252"

(٧) "Ibn Khaldūn 2010, 2: 856"

(٨) وبذلك يذكر ابن الدبّاع (في (مشارق أنوار القلوب، ص ٦٧) أن المقام هو «الملكّة  
الثابتة»

واس الدُّع كُلمه «الملئكة» للتعبير عن كُلمه الميل القُطبي (بالإنكليزية disposition) وهذا المفهم الإسلامي لكُلمه «الملئكة» يعكس الأفكار الأرسطية، وكثيراً ما تُترجم «الملئكة» إلى كُلمه «habitus» (إنكليزية<sup>(١)</sup>) ومن المفردات العربية القريبة - «الأحلاق» (ومعناها خُلُق)، فكثيراً ما تذكر الكتب الإسلامية أن الأحلاق نوعٌ من الملئكات؛ ولذلك يمكن ترجمة كُلمه «أحلاق» إلى كُلمه «dispositions» (إنكليزية<sup>(٢)</sup>)، ويمكن ترجمة «أحلاق» أيضاً إلى كُلمه «mental attributes» (إنكليزية (أي الصفات النفسية) ومن ذلك قول العالم المصري الشهير وشيخ الأهرار إبراهيم الساجوري (ب ١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م) إن الأحلاق هي «الأوصاف الباطنة»<sup>(٣)</sup> ولعل الكتابات الإسلامية في الأحلاق تُكثر من استخدام كُلمه «الأحلاق» أكثر من غيرها، لكنها تذكر أيضاً كلمات مثل «الفصلة» و«الرديئة»

يُعدُّ ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) وأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) من أبرز أئمة نظرية أخلاق الفصيلة وأشدهم تأثيراً، وكلاهما يعتمد على الأفكار الأرسطية، ولا سيما فيما يتعلق بمفهوم الملئكات/الأحلاق. يعرف ابن مسكويه «الأحلاق» بأنها «حالٌ للنفس دافع لها إلى أفعالها بلا فكر ولا روية» وهذا الحال نوعان «[الأول] منهما طبعي يسع من أصل مراجع الإنسان [والثاني] منهما يُكتسب عن طريق العادة والتدريب»<sup>(٤)</sup> وهذا التعريف الذي أورده ابن مسكويه يُبرر سُميت مهمتين بالأحلاق/الملئكات الأولى أنها ميولٌ إلى بدء أشكالٍ بميولها من السبوك على محور عمومي، «بلا فكر ولا روية»<sup>(٥)</sup> والثانية أن الأحلاق/الملئكات يمكن اكتسابها عن طريق الممارسة (أي العادة والتدريب)

(١) "Lapidus 1984: 53-56, Messick 1993: 19; Mahmood 2005: 136-137"

ونظر أيضاً

"Franz Rosenthal's comments Ibn Khaldun 1967 [1958], 1: lxxxiii-lxxxiv"

(٢) "Al-Razi 1981: 30-31, Al-Dijwā 1981, 2: 711-712"

(٣) "Al-Bajuri 2001: 17"

(٤) "Ibn Miskawayh 2006: 30"

(٥) "al-Isfahani 2007: 97"

وعد الغزالي أفكار مماثلة<sup>(١)</sup> فهو يشير إلى أن «الحلو ليس عادة عن الفعل»<sup>(٢)</sup>، بل:

«الحلق عادة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويُشر من غير حاجة إلى فكر وروية. فإن كادت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجملة المحمودة عفلاً وشرعاً سُميت تلك الهيئة حنفاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سُميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً»<sup>(٣)</sup>.

ويؤكد الغزالي أن الحلق الحسن يمكن اكتسابه عن طريق لممارسة، وتحديدًا عندما يرغب المرء في اكتساب حُلق معيّن، فعليه أن يقوم بالأفعال المرتبطة بهذا الحُلق يقول الغزالي

«اكتساب هذه الأخلاق بالمحاذاة والرياسة، وأعمى به حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الحلق المطلوب فمن أراد مثلاً أن يحضن نفسه حتى «يجود» فطريقه أن يتكثف تعاطي فعل الحواد، وهو بذل المال فلا يرال يطالب نفسه ويواطى عليه تكثُفاً، محاذاً نفسه فيه حتى يصير ذلك طبعاً له ويشر عليه، فيصير به حوذاً وكذا من أراد أن يحضن نفسه حتى لنو صبح وقد علب عليه انكسر فطريقه أن يواطى على أعمال المتوصفين مدة مدبرة، وهو فيها محاذاً نفسه، ومتكثف إلى أن يصير ذلك حنفاً له وطبعاً، فيشر عليه وجميع الأخلاق المحمودة شرعاً تحصل بهذا الطريق»<sup>(٤)</sup>.

(١) بلاطلاع على عرضي هامّ لعكر الغزالي الأخلاقي، انظر "Sherif 1975"

(٢) "al-Ghazali 2005 935"

(٣) "al-Ghazali 2005 935"

وانظر أيضاً

"al-Jurjani 2004 89"

(٤) "al-Ghazali 2005 940"

والأمثلة الكلاسيكية للأخلاق تنحصر السمات الشخصية، مثل الصبر، والحنوع، والشكر.

وفي وصف كتاب الأخلاق/الصفات النفسية، يشير العلماء المسلمون إشارة مسمرة إلى «القلب» وكلمة «القلب» تُرجم لها أحياناً إلى مقابلها في الإنكليزية «heart»، لكن هذا غير دقيق فالقلب في الإنكليزية يُعدُّ محلَّ المشاعر، ولكن عند أكثر المهكِّرين العرب والمسلمين، فالقلب هو محلُّ العقل/الفكر جميعاً<sup>(١)</sup> فالقلب الإنسان في وجهة النظر هذه (أي عقده/نفسه) يحتوي على معتقداته ورغباته ومشاعره ومقاصده وسماته الشخصية. وبذلك يجمع القلب بين العمليات العقلية والنفسية المختلفة، ومنها عاطفة والإدراك. وهي صوء ما سوى، فالمقابل لكلمة «القلب» هو «العقل/الفكر».

وكثيراً ما يؤكِّد علماء الدين المسلمون أنَّ تلك الممارسة تشكِّل القلب، ويعنون بذلك أنَّ الممارسة بعرض الأخلاق/الصفات النفسية هي القلب. والهدف من الممارسة الأخلاقية عند علماء الدين هو «تركية القلب»، ويكون القلب ركناً إذا كان فيه أخلاق/صفات نفسية جيدة، ويظهر من الأخلاق/الصفات النفسية السيئة.

وبذلك بيِّن أنه في فترة العصور الوسطى، رُوِّج علماء الدين لفكرة أنَّ مسممين عليهم أن يسعوا إلى اكتساب أخلاق/صفات نفسية جيدة بالقيام بالأفعال والممارسات المناسبة. ولكن كيف يمكن للمرء أن يعلم الأخلاق/الصفات النفسية الجيدة؟ وهنا يرجع أقوال علماء الدين إلى نظرية معيَّة، إلى النبي ﷺ «واعلموا يروون أن الله كلَّف النبي ﷺ نقل تعاليمه إلى الشر،

(١) يرون أن العقل هيررة في القلب وليس موجوداً مستقلاً ومفصلاً عنه

"Ibn Manzur 2003 v 7 463"

وانظر أيضاً

"Ibn Taymiyya 2004. 9 303-304"

"Makdisi 1981 102"



كما يرون أن النبي ﷺ كثيراً ما كان ينقل هذه التعاليم عن طريق كونه قدوة وأسلوباً للناس وكان العلماء الذين تحدثت إليهم بحسب الاستشهاد بنسب الآب **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾** [الأنفال: ٢١] عليمًا كان لعلماء يرون أن النبي ﷺ قدوة ومثال، فإنهم يرون أن أخلاقه، صفاته الحميدة يحيا الله ويحمدها وربما يختلف قول العلماء المسلمين مع قول أرسطو هذا، فأرسطو يربط بين الأخلاق الحنة وبين المثال المحرّد للكمال الإنساني، أمّا العلماء المسلمون فهم يساوون بين الأخلاق الحسنة وبين أخلاقي شخصيه تاريخية ملموسة: أي النبي محمد ﷺ. وبدلت فإن لأخلاق الصفات النفسية المميرة للنبي ﷺ هي التي تحدد بحسب/ لصفة نفسية اجيدة وبعاره أخرى، فإن أخلاق النبي ﷺ وصفاته النفسية تجسّد كمال الإنساني.

لقد أصرّ العلماء القليلون الذين قاسمهم على النمطة السابقة<sup>(١)</sup>، وأكدوا أن كل خليء حسي بلا استثناء قد تجسّد في أكمل صورة في النبي ﷺ. ويتحدث أحد الكسب الحديثة التي تُدرّس في دار العلوم عن النبي ﷺ، فيقول **«جمع ﷺ كل خلق حميد عند الأنبياء من قبله، فتّمت الأخلاق به وعنده»**<sup>(٢)</sup> ولأن النبي ﷺ يمثل الكمال الإنساني النّم، فإن اكتساب أخلاقه أصبح هو المثل الأعلى الأخلاقي.

كما دل العالم الأهرري الراحل محمد العراقي (ت ١٩٩٦م) ما يلي في العلاقة بين الأخلاق الأرسطية والإسلامية:

**«قيل لعالم مسلم هل قرأت أدب الفس لأرسطو؟ فقال بل قرأت أدب الفس لمحمد بن عبد الله ﷺ! لقد قرأت أدب الفس لأرسطو ولأمثته من فلاسفه، وقرأنا أدب الفس لمحمد بن عبد الله ﷺ، فوجدنا ما تحيته الأولون واصطلموا له بعد العناء صوراً كامل وبعضها مفقوص**

(١) للاطلاع على أفكار من هذا النوع، انظر

"Schimmel 1975 27-272-273; Hoffman 1995 58-59, 236; Hoffman 1999"

(٢) "Al-Fawā 2004 14"

وجذبه قد تحوّل إلى حقائق حيّة تجسّد فيها الكمال وأصبح مسرّه رحل، وأدب أمة، وشعائر ديني ضخم. ذلكم هو أدب النفس لمحمّد بن عبد الله ﷺ<sup>(١)</sup>. (إذا ورد اسم العراقي بعد ذلك، فالمقصود به أبو حامد العراقي، لعدم الشهير في القرون الوسطى، ما لم يُذكر خلاف ذلك)

### ٣- الممارسة والشرعة والسنة

وهكذا يعرف علماء الدين الأخلاق/الصفات الخمسة الحيدة بأنها ما تحلّى به السيّد ﷺ ويمكن نحصل هذه الأخلاق عن طريق الممارسة ولكن ما الصورة التي تتخلّص تلك الممارسة؟ الجواب المختصر والسهل هو أن اكتساب هذه الأخلاق/الصفات النفسية يكون عن طريق ممارسة «شرعية» ولائرام بالله ولكن لا سيّما هذا الجواب، فمن ضروريّ توضيح المقصود من الشرعية والسنة

ولبدأ بالشرعية لنا أن نقول: إن الشرعية تكوّن من أحكام (طابع بم يصح نكلمة «الحكم» حدّاً صفاً حدّاً) وعادة ما تُترجم «الشرعية» إلى كلمة «الفضة» أو «المدون الإسلامي» لكن هذه الترجمة فيها احتزال وقصور، فالشرعية باعتبار ما «قانون» حقّاً، لكنها أكثر بكثير من كونها «قانوناً» فقط فكلمة «المدون» هي العرب الحديث تشير إلى الأحكام والقواعد التي تفرصها الدولة، لكنها لا تشمل أحكام الشعائر والآداب العامة مثلاً. لكنّ شرعية حلالاً لذلك لا تقتصر على الأحكام التي تفرصها الدولة، لكنها تشمل أيضاً أحكام الشعائر والعبادات والآداب والسلوك (التي لا تفرصها الدولة بالضرورة) فالشرعية تشمل على أحكام الشعائر المعنوية بالصلاة والصيام والحب، كما تنصّر أحكاماً وقواعد للسلوك تتعلق بكيفية أكل الطعام وقضاء الحاجة (كاستحيات الأكل باليد اليمنى، وكراهة التبول قائماً)، والقواعد هي الشرعية تُعرف بالأحكام (جمع حكم)، وفي الخطاب الفقهي الإسلامي يُراد بالحكم أي حكم الله تعالى في المسألة المعنوية

(١) "M al-Ghazali 1987 4"

(وعالماً ما يكون فعلاً) فقد حكم الله تعالى أن الصلاة فرض وأن الحمر مُحَرَّمَةٌ، أي بعبارة أخرى لقد وضع الله قاعدةً مفادها أن الصلاة واجبة، وأن شرب الحمر ممنوع. ومجموع أحكام الله (أي مجموع لأحكام ونقواعد في الشريعة) يُعرف باسم «أحكام الشريعة».

تختلف الشريعة أيضاً عن المفاهيم العربية الحديثة للقانون في أقيمتها الشريعة الأساسية، فالقانون العربي الحديث يصف الأفعال بباطلٍ بتقييمها إنَّ المسموح والواجب فقط. وبذلك فالخاص لأحكام القانون العربي يُسمح به بفعل بعض الأشياء (كالعبر عن آرائه السياسية مثلاً)، ويكون مبرراً بفعل أشياء أخرى (كدفع الضرائب والامتناع عن القتل) والشريعة كالقانون العربي في ذلك، فهي تسمح للمسلمين بفعل بعض الأشياء (وهذا هو المباح)، وتُوجب عليهم فعل أشياء أخرى أو تركها (فالأول الواجب والثاني المحرم). لكن الشريعة فيها قسم آخر، فقد تستحب الشريعة أداء أفعال معينة أو تركها، لكن بلا إلزام (فالأول المستحب، والثاني المكروه). فالمسلمون مثلاً يحب عليهم أداء خمس صلوات في اليوم واليلة، وتستحب الشريعة لهم أداء الوافل والشُر، لكنها لا توجب عليهم ذلك (فتلك الصلوات الإصافية من المستحبات). وكذلك فإنَّ الشريعة تحب للمسلمين على عدم السب والشطرح، لكنها لا توجب عليهم الامتناع عنه (أي إنَّ لعب الشطرح مكروه)<sup>(١)</sup> والله تعالى يثبت الفرد على فعل ما تحبه الشريعة، لكنه لا يُعاقب على ترك المستحب أو فعل المكروه.

بعد ذكرنا أن الشريعة تكون من أحكام وقواعد، لكنَّ هذه الفكرة محتج إلى مزيد من التوضيح. يشير طلال أسد<sup>(٢)</sup> إلى أنه لا يمكن إخراج الشريعة في قواعد وأحكام؛ لأنها تأمر بأخلاق/صفات بعينها وليس الآن نظرة خاصة على المسألة التي أثارها طلال أسد.

(١) هذا قول شائع وإنَّ لم يكن محلَّ اتفاق.

(٢) "Asad 2003: 205-256".

تؤكد الكتابات الفقهية الإسلامية القديمة والحديثة أن أحد أهداف الشريعة هو التحصُّن على بحصل مكارم الأخلاق<sup>(١)</sup> فبمَن عُبِّرَ عن هذا لقول العالم الفقيه المغربي أحمد الريسوني، والريسوني شخصية عالمية مؤثرة، وحلال بحثي رأيتُه يلقي كلمة في قاعة محمد عده في الأهرار يرى الريسوني أن الكثير من المسلمين تحت التأثيرات الأوروبية الحديثة- أخطؤوا في الخلط بين الشريعة والمفهوم العربي لـ «القانون»، فجعلوا الشريعة -وفقاً لذلك- مجموعة من الأحكام القنوية الشرعية التي يفرصها لدولة<sup>(٢)</sup> ويجرم الريسوني بأن هذا خطأ عميق، ويؤكد أن المفهوم استعبد لشرعية أوسع من ذلك بكثير ويشير الريسوني إلى أن المفهوم التمييزي لشرعية يشمل على «الإيمان بالله»، وكذلك «الحسن بمكارم الأخلاق والآداب»<sup>(٣)</sup>

وعند ردَّدت الكتابات الصوفية آراء مماثلة، فيوضح المتصوف أبو نصر السَّراج (ب ٣٨٨هـ/٩٨٨م) أن الأخلاق/الصفات السنية تُعدُّ عَصراً أساسياً في «شريعه»، وفي طرحه لموقعه محيّر بين «الأعمال الظاهرة» و«الأعمال الباطنة» فالأعمال الظاهرة هي التي تقوم بها الجوارح (كالصوم والأكل، ولرحلين والركض، واللسان والكلام). أم الأعمال الباطنة فهي التي يقوم بها القلب، وعمل الباطن هذا يكون باكتساب الصفة السنية ولاعتقاد من الأعمال الباطنة، والرعة والشعور أيضاً من الأعمال الباطنة بل إن كثيراً من كتب الإسلام سوي بين اكتساب الصفة السنية والقيام بالأعمال الباطنة (أي عمل القلب)<sup>(٤)</sup> ويؤكد السَّراج أنه كما يحتوي الشريعة على أحكام تتعلق بالأفعال الظاهرة (كإحياء الصلاة وتحريم الخمر)، فإنها تحتوي على أحكام تتعلق بالأفعال الباطنة (كحُبِّ الإيمان

(١) غالباً ما يرد ذلك تحت عنوان «التحسينات» في مناقشة مقاصد الشريعة انظر

"al-Shaṭībī 2004 223"

(٢) "Al-Rayṣunī 2013 72"

(٣) "Al-Rayṣunī 2013 72-73"

(٤) "Iṣa 1993 28; Ibn Taymiyya 1982 59; Ibn Taymiyya 2004, 11 381-382"

بالله، ووجوب الخوف من الله) ويعباره أخرى، تحتوي «شريعة عليّ  
أحكام تُوجب على المسلمين أن يكسبوا صفات معينة معيّنة دون غيرها  
ويؤكد السّراج أن آيات وأحاديث كثيرة توجب على المسلمين أن  
يحصلوا أخلاقاً/ صفات نفسية معينة (مثل الإيمان بالله والخوف منه والصبر  
والشكر)، فيقول:

«علم الشريعة الذي يدلّ ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة  
والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، وهي العبادات والأحكام،  
مثل الطهارة والصلاة والركاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك، فهذه  
العبادات، وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعاق والبيع والميراث  
والقصاص وغيرها، فهذا كله على الجوارح الظاهرة التي هي لأعضاء،  
وهي لجوارح وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب، وهي المقامات  
والأحوال، مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة  
والتوكل والمحبة والرحمة والذكر والشكر والإنابة والحشية ولكل عمل  
من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد،  
ويدلّ على صحّة كل عملٍ منها من الظاهر والباطن آيات من القرآن وأحاديث  
عن الرسول ﷺ»<sup>(١)</sup>.

وقد استمرّ قول السّراج واشتهر بين العلماء المعاصرين ذوي الميول  
التقنيّة، فقد كتب العالم السوري الصوفي الشهير عبد القادر عيسى  
(ت ١٩٩١م) أن «الكائنة الشرعية» على موعظ «لأحكام المتعلّقة  
بالأعمال الظاهرة، والأحكام المتعلّقة بالأفعال الباطنة»<sup>(٢)</sup> وكلا لموعظ  
فيه «الأوامر والنواهي» ويوضح عبد القادر أن الله يأمرنا بأداء أعمال  
ظاهرة كالصلاة والحج، وينها عن أعمال ظاهرة كالقتل والزنا وبالمثل،  
فدله يأمرنا بأداء أعمال باطنة كالتواضع والتوكل على الله، وينها عن  
أعمال باطنة كالكبر والتعالي والكبر<sup>(٣)</sup>

(١) "Al-Sarraj 1960: 43-44"

(٢) "Ibn 1993: 28"

(٣) "Ibn 1993: 28"

ولذلك نقسم دراسة الشريعة عند الشراح وعبد القادر إلى تحصيلين أو قسمين فالقسم أو الفرع الذي يُشار إليه هي المعتد باسم الفقه يتركز على أحكام الشريعة المتعلقة بالأعمال الظاهرة، أما التصوف فيتركز على أحكام الشريعة المتعلقة بالأعمال الباطنة (أي الأخلاق/الصفات النفسية) ويشرح هذا الموقف ويبيّن الكثير، على الرغم من أني لا أؤيد فكرة تصوير الصفات النفسية على أنها «الأعمال الباطنة».

وساء على الأدلة السابقة، فممكن القول إنه لا يمكن حصر الشريعة إلى أحكام وقواعد؛ لأنها موحدة وتنحدر من أصل واحد/صفات نفسية أيضاً وهذه إحدى الصعوبات التي يمكن وصف الحال لكسبي اعتماداً على الشراح وعبد القادر أفضل أن يقال إن الشريعة تتكوّن من نوعين: الأولى من الأحكام الأولى هو المتعلق بالأعمال (كإيجاب الصلاة وتحريم الحمر)، وهذا هو ما يطلق عليه عبد القادر «الأحكام المتعلقة بالأعمال الظاهرة» والثاني هو الأحكام المتعلقة بالصفات النفسية (كإيجاب الإيمان بربه، وتحريم الكفر)، وهذا هو ما يطلق عليه عبد القادر «الأحكام المتعلقة بالأعمال الباطنة».

والحدير بالذكر أن كلا النوعين من الأحكام -المتعلقة بالأعمال والمتعلقة بالصفات النفسية- يمكن مساواتها بمقاصد/إرادة الله فكما أن مقاصد/إرادة الله تقتضي أن يصلي المسلمون، فإن مقاصده/إرادته تقتضي أيضاً أن يؤمن المسلمون بسيرة محمد ﷺ وكما أن مقاصد/إرادة الله تقتضي أن يتحج المسلمون شرب الحمر، فإنها تقتضي منهم أيضاً ألا يكونوا متكبرين.

والآن، فلا يُعقل أن يشرع الله أحكاماً لا يمكن طاعتها وإذا نظرنا إلى الأحكام التي توجب التحلي بالصفات النفسية المعيّنة، فإن الامتناع لها معتمد إلى حد ما فإن الإنسان لا يمكنه أن يختار أن يتحلّى بصفة نفسية معينة كما يمكنه أن يختار القيام بعمل معين (فلا يمكنه مثلاً أن يختار أن يكون لديّ معتمد أو رعة أو سعة شخصيّة معيّنة) ولكن ما يصل إلى

حيث يصبح تركيز الصوفية على الممارسة أمراً مهماً، فالإنسان يستطيع أن يحار المدام بالممارسة اللازمة للنحلي بالصفات النفسية الحسنة التي أمر الله بها (واتحلي عن الصفات النفسية السيئة التي يهين الله عنها) وبذلك تصبح الممارسة هي الوسيلة اللازمة للامتنان لأحكام الله المتعلقة بالصفات النفسية. وهي تدوله لهذه المأثمة، يقول الغزالي «لو كانت الأخلاق لا تقل التعسر، لظلت الوصايا والمواعظ والتأديت، وما من رسول الله ﷺ: «حَسِّنُوا أَخْلَاقَكُمْ»<sup>(١)</sup>».

ولكننا في حاجة إلى مزيد من الكلام حول طمعه الممارسة اللازمة لتحصيل الأخلاق/الصفات النفسية التي تأمر بها الشريعة. إذ تتكوّن تلك الممارسة جرث- من العمل بأحكام الشريعة، فالممارسة (أي بطة الممارسة) و لعمل بأحكام الشريعة المتعلقة بالأفعال (كوجوب الصلاة) سكب جزء الصفات النفسية المطلوبة، وذلك يكون ممثلاً لأحكام الشريعة المتعلقة بالصفات النفسية (كوجوب الإنسان بالله) وذلك يقول الغزالي عن اكتساب الأخلاق الحسنة:

«وأما [اكتساب] حسن الخلق، فأد يربل جمع العادات سيئة، لي عرق «شرح تفاصيلها، ويجعلها بحيث ينعصها، فيحبها كما يحب المستعبد» وأن يعود العادات الحسنة ويشتاق إليها فيؤثرها، وينعم بها»<sup>(٢)</sup>.

فأحكام الشريعة عبارة أخرى تحرم أعمالاً معينة (أي «عادات سيئة»)، والإنسان من يمكنه اكتساب الأخلاق/الصفات النفسية الحسنة إلا إذا امتلأ قلبه من المحظورات ويقول الغزالي أيضاً «إن المنة أو الحق

(١) من الغزالي أخرجه أبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق من حديث معاذ «يا معاذ حسن خلقك للناس» (المرجم)

(٢) "al-Ghazali 2005 937"

(٣) "al-Ghazali 1964 255"

واظفر أيضاً

"al-Isfahani 2007 97-99"

يكون حسناً إذا كان بحيث تصدر عنه الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً<sup>(١)</sup>، فهي يلمح الغزالي إلى أن أحكام الشرع هي المعيار في تحديد أي الأفعال تكون جميلة ومحمودة (أي جيدة) والإنسان يدي بعمل بالأحكام التي نصّر عليها الشريعة سكتسب الأخلاق/الصفات النفسية الحسنة

هناك العديد من الأمثلة التي تبيّن أن العمل بأحكام الشرع يعرّس الأخلاق، صفات النفس الجيدة فعلى سبيل المثال، أوجب الشرع صدقة وركعة مسوية تُدفع إلى الفقير، فالمسلم الذي يحرص على لركعة سيكتسب خلقاً كريماً (وهي سمة شخصية) وسمع الشرع بالرحال من ارتداء الحرير أو لذهب، والمسلم الذي يمثل لهذا الحظر سكتسب خلقاً الواسع

كما أن العمل بأحكام الشرع يترشح نحو الإيمان بالله ورسوله ﷺ فهي أشياء عمليّة إيمانية، ادّعى العلماء الذين قادتهم أن «علافة عبوة بين العمل لموافق لشرع ورسول ذلك الإيمان» فهي نظريتهم، وفيه على المسلم الشك أن يسعى إلى سبب التثبّت بالعبادة والطاعة والإدعاء للشرعية، وبذلك السلوك مستحق المراء من تحقيق النفس في عقائد الإسلام

كان الغزالي يدرك تمام الإدراك أن الاعتماد يترشح بالعمل والمعادمة فهو يشير إلى أن «المواظفة على العمل بموجب الاعتقاد» تقوّي الاعتقاد في نفس، ويريد التظلم إليه في صدقه وذكر الغزالي أن صحة دعواه يؤكدها تجربة الباطنة<sup>(٢)</sup>.

وقد عبّر شيخ الأهرم الراحل محمد سيد طنطاوي (ت ٢٠١٠م) عن وجهة نظر مماثلة، فقال: «إن العبادات التي كتف الله تعالى بها عباده، والتي هي من أركان الإسلام، لم يشرعها الله تعالى عبثاً، وبما شرعها

(١) "al-Ghazali 2005 934"

و نظر أيضا

"al-Jurjani 2004 89"

(٢) "Al-Ghazali 2004b 123"



لشيت الإيمان في النفوس، ولتطهير القلوب، ولنعويد الإنسان على التمسك بمحاسن الأخلاق ومحميد الحصول وبجمل العادات<sup>(١)</sup> لاحظ أن ططاوي يذكر أحكام العادات التي شرعها الله، ويجرم تأييدها تشب الإيمان في النفس

#### ٤- الشريعة والسنة

كما أشرنا سابقاً، فإن العلماء يستخدمون كلمة «السنة» للإشارة إلى مجموع أعمال النبي ﷺ (ومنها أقواله). أو لكون أكثر تحديد تشير كلمة «السنة» إلى مجموع أعمال النبي ﷺ الانبغادية، فالمعترض أن النبي ﷺ كان ينصرف دائماً وفقاً لأحكام الشريعة (أي إنه كان دائماً ممتثلًا مطيعاً لها)

لكن كلمة السنة لها معنى آخر قريب من ذلك، فإن النبي ﷺ لم يكن يقوم فقط بأفعال (انقيادية) موافقة لأحكام الشريعة، بل كان يكرر أفعال تنك لأفعال فيسب امثاله الممنر لأحكام الشريعة، ككرر النبي ﷺ العمل وفقاً لسك لأحكام. فعلى سبيل المثال، بب امثله المستمر بحكم وجوب الصلوات الخمس، فقد كان يكرر أداء الصلوات لحمس اليومية. ويسب امثاله الممنر لحكم بحريم الحمر، فقد ككرر الامناع عن شرب الحمر.

والآن، فالعمل المتكرر هو الممارسة، والعمل المتكرر بالحكم المعين هو ممارسة لذلك الحكم ولذلك لنا أن نقول إن النبي ﷺ مارس أحكام الشريعة، حيث كان يكرر العمل وفقاً لها. وهذا يؤدي بنا إلى المعنى الثاني لكلمة السنة فكثيراً ما يستخدم علماء الدين مصطلح «السنة» للإشارة إلى ممارسة النبي ﷺ لأحكام الشريعة. بل يؤكد علماء الدين أنه يجب على جميع المسلمين السعي إلى «الافتداء» بالنبي ﷺ، وذلك «بتابع» سنة [سنة]<sup>(٢)</sup> ونعارة أخرى، على المسلمين أن يجعلوا النبي ﷺ قدوة لهم

(١) Tanjawi 2004: 215

(٢) al-Shafi'i n.d.: 88-89

في كيفية العمل بأحكام الشريعة، وأن يعملوا بأحكام الشريعة كما عمل النبي ﷺ فالمسلم يكون «متممًا للشئ [السنة]» عندما يمارس أحكام الشريعة (أي يكرر العمل الموافق لها)، وهو يتحدد بالنبي ﷺ فدوة به وهذا يعني وجود تكافؤ بين ثلاث أفكار: فمكره «الافتداء بالنبي ﷺ» تكافؤ فكرة «اتباع السنة [النبية]»، التي تكافؤ فكرة «ممارسة أحكام الشريعة»

وكلمة «السنة» هي الحقيقة كلمة عربية سابقة على الإسلام، ومعناها المدرسة المعيارية التي يسلمها شخص معين<sup>(١)</sup> ولكونها مدرسة معيارية، فإن السنة جذيرة بأن يتبعها الآخرون فعلى سبيل المثال، فإن «ممارسة التي يسلمها شيخ القبيلة تسلمت سنة له، وقد يقوم أعضاء القبيلة بعد ذلك بالافتداء بشيخ القبيلة في سنة تلك ثم أحد المسلمون الأوائل هذه «فكرة الأساسية وأمرؤها على سبيلهم ﷺ»، فأصبحت السنة -في السياق الإسلامي- تعني ممارسة النبي ﷺ لأحكام الشريعة، ثم كان على المسلمين أن يقتدوا بالنبي ﷺ باتباع سنته (أي ممارسته لأحكام الشريعة)

واجدير بالذكر أنه حتى الحواشي الصغيرة جداً من سنوك النبي ﷺ به علاقة بأحكام الشريعة، وتذكر أن القرآن وصف النبي ﷺ بأنه «أسوة حسنة» للافتداء به<sup>(٢)</sup> ولذلك أحد العديد من العلماء بقاعدة عامة يمكن صياغتها كما يلي: كل فعل يقوم به النبي ﷺ فهو مشروع إما وجوباً وإما استحباباً، إلا بدليل يحضّر ذلك وتذكر أن الشريعة قد تحث على بعض الأعمال أو تركها دون إلزام (وهذه الأعمال هي المندوبات والمستحبات والمكروهات)<sup>(٣)</sup> فإذا علم أن النبي ﷺ ارتدى عمامة، وأكل بده اليمنى، وارتدى حنط من فضة، فهذا يعني -عدد الكثير من العلماء- وجود حكم

(١) انظر

"Bravmann 1972: 139, 160-161, 173"

ونظر أيضاً

"Hauq 2005; Schacht 1965: 29-30; Schacht 1967 [1950]: 70"

(٢) [الأحزاب: ٢١]

(٣) ولذلك كان «سعى الثالث لكلمة «السنة» في الكتابات الشرعية هو الأمر الصحيح

شرعي بحث المصنفين على ارتداء العمامة، والأكل باليد اليمنى، والتحنُّم بحائِم من قِصَّة. ففي هذا القول، علما ارندى السيِّد العمامة فقد كان يعمل بحكم شرعيٍّ يَسَحِّتُ ارتداء العمامة. ووفقاً لذلك، فإنَّ ممارسة أحكام الشريعة (أي اتباع السُّنة) تقتضي الاقتداء الوثيق والمفضل لسيِّد ﷺ

والآن، فمستندنا مدرِّس أحكام الشريعة بالافتداء بالسيِّد ﷺ (أي باتِّباع سُنَّة)، فهو يكتسب الأخلاق/الصفات النفسية التي أوصت بها الشريعة ويمكن أن يُعَدَّ أيضاً إنَّ المصنف بذلك يكتسب أخلاق السيِّد ﷺ صفاته النفسية؛ وذلك لأنَّ الأخلاق/الصفات النفسية التي تأمر بها الشريعة هي ما تحلَّى به السيِّد ﷺ وهذا هو السبب تحديداً في كون سيِّد ﷺ هو القدوة والمثال الأخلاقي التام؛ لأنه يتصف بجميع لأخلاق الصفات النفسية المأمور بها في الشريعة.

كثيراً ما يؤكِّد العلماء التقليديون أنَّ المرء يكتسب أخلاق السيِّد ﷺ بالافتداء المفضل الاعتادي الدقيق به ﷺ وإذا عاش الإنسان في كل لحظة من يقظته تماماً كالسيِّد ﷺ، فهو يهدف إلى تحويل نفسه إلى نسخة مطبقة للسيِّد ﷺ مبصِّرف، ومُفَكِّر، ويشعر، ويتصوَّر العالم، كما كان السيِّد ﷺ يفعل ذلك كنه. ويصرِّح كبار علماء الدين بحقيقة أن الافتداء بالسيِّد ﷺ يجب أن يمتدَّ ليشمل «الحياة الباطنية»، وكذلك الحياة الظاهرة. من أفكار لعامل ومشاعره وورادته يجب أن تُرافق بأحكام، كي تتفق مع أفكار السيِّد ﷺ ومشاعره وورادته، ويقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م) «ومن ظنَّ أن لأحد من أولياء الله طريقاً إلى الله غير متابعة محمد ﷺ باطنياً وظاهراً، فلم يتبعه باطنياً وظاهراً فهو كافر»<sup>(١)</sup> وبذلك يشير ابن تيمية إلى أنه كما يوجد «سُنَّة مَهْرَة» يُفقدُ بها بأعمال الجسد، فيوجد أيضاً «سُنَّة باطنة» يفقدُ بها القلب

(١) "Ibn Taymiyya 1982: 59"

و نظر أيضاً

"Ibn Taymiyya 2004, 11: 381-382"

تنصح هذه الأفكار حيناً في مقطع تلفزيوني حديث، كان محضاً موضوع الأخلاق الإسلامية، ويتكلم فيه الداعية السني القبيدي بحسب علي الجعري. وللجعري شهره عالمي، لكنه مشهور بصورة خاصة في الحداثة الدية في مصر. فقد افصح الجعري تلك الحقبة بالتشديد على ضرورة أن يجسد المسمون المودح السوي؛ كي «نحيا في أخلاقنا وهي أذكارتنا، وفي حركتنا وسكنا»<sup>(١)</sup>، فالأخلاق الصحيحة عند الجعري تضمن أن نتجسد أخلاق النبي ﷺ في كل حيلة جديد من المسلمين.

كما تصحت تلك الأفكار السابقة في رسالته تعليمية حديثة، فقد ورد فيها «وإذ يجعل الإسلام عبوة الدائمة هي شخصية رسوله، فهو يحتملها عبوة مسجدة على مرّ الأحياء، متجددة في واقع الناس. إنه لا يعرض عنهم هذه العبوة إلا أعجاب السال والتأمل التجريدي، إنه يعرضها عنهم ليحققها في ذوات أنفسهم»<sup>(٢)</sup>.

يطبق بعض العلماء على عمله منحور الذات لصالح المودح المحمدي مصطلح «الفناء» فالعشيري (ب ١٤٦٥هـ / ١٠٧٢م) في رسالته الشهيرة إلى لار، يعرف الفناء بأنه «سقوط الأوصاف المدمومة»<sup>(٣)</sup> ولاستيعاب أهمية عبوة عشيري، يجب أن نتذكر أن الأوصاف المدمومة هي التي تحارب أوصاف النبي ﷺ؛ ولذلك فإن الوصول إلى كمال الفناء (أي سقوط الأوصاف المدمومة) هو سقوط اختلافات الفرد عن النبي ﷺ. وكثير من الصوفية المعاصرين في مصر يتحدثون -هي أمر له دلالة- عن «الفناء» في

(١) الحلقة الأولى

<http://www.youtube.com/watch?v=zLAHoMnqDcA&feature=relmfu> 6.7.12 (last visited Dec 10, 2018)

(٢) "Jarrar 1997: 24"

(٣) نظر

"Al-Qushayri 2006: 145"

ولمزيد من التفصيل حول مفهوم «الفناء» انظر

"Schimmel 1975: 47-48, 142-143"

لرسول<sup>(١)</sup> كما يمكن اقتناء أثر هذا المفهوم إلى فترة العصور الوسطى<sup>(٢)</sup>

وفي إطار التعليم في حقبة ما قبل العصر الحديث، كان يُنظر إلى الاقتداء بالدقيق والمستمر بالنبي ﷺ على أنه واجب معاري أساسي وينقل جورج ميلمسي عن كتاب من العصور الوسطى نصًا يقدم النصيحة التالية للطلاب «ويُسمى أن تكون سيرتك سيرة الصلوة الأول، فاقراً سيرة النبي ﷺ، وتنشأ أفعاله وأحواله، واتبع آثاره، وتشبه به ما أمكنك وبقدر طاقتك وإذا وقفت على سيرته في مطعمه ومشربه وملبسه ومأواه ويقظته وتمريضه وتطيبه وتمتعته وتطيبه، ومعاملته مع ربه ومع أرواحه وأصحابه وأعدائه، وعملت اليسير من ذلك فأنت السعيد كل السعد»<sup>(٣)</sup> وقد روي أن سر حبيب (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) كان شديد الحرص على الاقتداء بالنبي ﷺ، حتى رفض أن يأكل البطيخ<sup>(٤)</sup>، لأن النبي لم يأكله قط<sup>(٥)</sup>

تمثل التفاصيل المتشابهة للعادات الشخصية للنبي ﷺ قلداً كبيراً من لأحاديث المروية في الكتب الستة الحديثية المعتمدة لكن الاهتمام الواعي المقصود بأدق تفاصيل الحياة النبوية تجسّد كأكمل ما يكون في كتب «الشمال» للترمذي (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م) وفي أثناء عملي الميداني، كان كتاب «الشمال» يُدرّس في الجامع الأزهر في إحدى أرقى الحلقات

(١) انظر

"Hoffman 1995 63, 140-141"

(٢) "Schummei 1975 216, 378; Hoffman 1995 64-65; Hoffman 1999"

(٣) النص منقول من

"Makdisi 1981 89-90"

[وفي طبعة انجريب (نشرة مدارات للأبحاث والشر)، ص ١٦٤ (انترجم)]  
(٤) كان ابن مفلح يروي ذكر الغشيري أو أبو عبد الرحمن السلمي عن الإمام أحمد أنه كان لا يأكل البطيخ؛ لأنه لا يعرف كيف كان النبي ﷺ يأكله، ومثل هذا لا يصح عن أحمد، ولا يعرفه أصحابه (الآداب الشرعية، مؤسسة الرسال، ١٩٩٩، ج ٢/ص ٣٥٦) (المتروجم)

(٥) "Rippin 2006 95"

الدراسية وقد ظلّ هذا الكتاب مشهوراً بين علماء الأهر، على الأقل حتى القرن الثامن عشر<sup>(١)</sup>، ويظنّ هو الكتاب المحتار عند أصحاب السوّه التقليدي

وكلمة «الشماثل» تعني «الأحلاق» أو «الصفات»<sup>(٢)</sup> وهي هنا تشير إلى الأحلاق والصفات الجملة للبي عليه السلام ويصمّ الكتاب -المكوّن من نحو مائة وخمسين صفحة- مجموعة من الروايات الحديثية، وهي موزّعة على ستة وخمسين باباً<sup>(٣)</sup>، وكل باب يتناول جانباً من حلقة البي عليه السلام وسلوكه فمن تلك الأبواب باب ما جاء في شعر رسول الله صلى الله عليه وآله، وما جاء في ترجمته، وما جاء في كحلته، وما جاء في ذكر حاشمه وتحشّمه، ودرعه وسبغه، وما جاء في مشيته وتكأته، وما جاء في صفة حبره وكيف كان يأكله، وما جاء في صفة هاكلته، وما جاء في تعطره، وما جاء في صحكه وصفة مراحه، وما جاء في صفة نومه صلى الله عليه وآله إن هذا الاهتمام بالسّال الذي يُعنى بأدق التفاصيل من حلقة البي عليه السلام وسلوكه يعكس التركيب لمعياريّ على الاقتداء التصليّ بالنّة النبوية.

## ٥- جانبان لمفهوم النّة

بيّن لنا التحليل السابق أنّ مفهوم النّة له جانب، ولا يمكن استيعاب هذين الجانبين إلّا بالاعتماد على كلّ من نظرية الهرمسيوطيقيا ونظرية الممارسة.

الجانب الأول من النّة هو ما تناولناه في الفصل الأول، ويمكن توضيحه كما يلي: النّة هي مجموع أعمال البي عليه السلام، وكل فعلٍ منها هو علامة/ أثر للصفات النفسية الإلهية. ولذلك يمكن استنتاج العلم بالصفات

(١) انظر.

"Heyworth-Dunne 1939: 48"

ويذكر هايورث أيضاً أنّ الكتاب له ثلاثة شروح

(٢) "Al-Bajurī 2001: 17; Ibn Manẓur 2003: 5 & 195"

(٣) "Al-Tirmidhī 2008"

نفسية لإنهيه من أفعال النبي ﷺ المروية في الأحاديث أو بعبارة أخرى، من الممكن أن يستبطن العلم بأحكام الشريعة من أفعال النبي ﷺ الواردة في الأحاديث (لأن العلم بأحكام الشريعة هو علم بالصفات النفسية الإلهية) وترتكز كتب أصول الفقه على هذا الجانب من الشئ، فذلك الكتب تؤكد أن الشئ هي الأصل الثاني لمعرفة الأحكام الشرعية (بعد القرآن) ولا يمكن فهم هذا الجانب من الشئ إلا عن طريق نظرية الهرميوطيقيا

بأنني الآن إلى الجانب الثاني من الشئ، وهو ما يمكن شرحه كما يلي الشئ هي ممارسة النبي ﷺ لأحكام الشريعة، وهذه الممارسة تعمل على توسيع صفات نفسية معينة (وهي الصفات النفسية التي يأمر بها الشريعة) وبذلك فعندما يتبع المسلمون الشئ بممارسة أحكام الشريعة (باتحاد النبي ﷺ قدوة) فسوف يكتسبون الصفات النفسية التي يأمر بها الشريعة وقد ركزت كتب الصوفية على هذا الجانب الثاني من الشئ، الذي لا يمكن فهمه إلا عن طريق نظرية الممارسة.

ولذلك، فمن أجل امتناع هذين الجانبين للشئ، لا تكفي أن يُعتمد فقط على نظرية الهرميوطيقيا أو على نظرية الممارسة، بل لا بد من اعتبار هذين التيارين النظريين

## ٦- الشريعة ودور الشيخ الصوفي

ذكرت أن الابداء بالنبي ﷺ في ممارسة أحكام الشريعة (أي اتاع الشئ) هو وسيلة لاكتساب الصفات النفسية الحسنة، لكنها ليست الوسيلة الوحيدة وكثيراً ما يتحدث العلماء القلديون عن اختلاف الأخلاق الظنعية للأفراد، فالإنسان قد يكون متواضعاً لكنه ليس لديه إيمان قوي بالله، وغيره قد يكون إيمانه بالله قوياً لكنه شديد التكبر فممارسة أحكام الشريعة هي إحدى الوسائل التي يستعمل بها هؤلاء على أن يستبدلوا بأخلاقهم السيئة أخلاقاً جديدة لكن هذه الممارسة قد لا تكفي وحدها، وهذا قد يدخل بعالم الديني الحكم، ويصف أحكاماً أخرى تكون ملائمة للحاجات الخاصة لهذا الفرد ومشايخ الصوفية عادةً يؤدون هذا الدور، وكثيراً ما

يشتهر العلماء المتقليديون دور الشيخ الصوفي بالطبيب، الذي يصف أدوية معينة لعلاج أمراض النفس والقلوب. فقد ينصح الشيخ الصوفي صاحب الإنسان الضعيف بإصافة أشكال معينة من العادة إلى روتينه اليومي، فقد يحمره سلاوة القرآن لساعة كل يوم، وقد يأمره بتكرير معين لعدد معين من المرات في اليوم. وبذلك تشكل متطلبات الشيخ مجموعة من الأحكام لحاضرة الشخص. وعن طريق ممارسة هذه الأحكام الإصافية، سيتمكن الشخص الأول من تقوية إيمانه بالله، أما الثاني (المكبر) فقد يأمره الشيخ بأن يمضي وقتاً في خدمة الآخرين في هدوء وتواضع، فهذا سيشكل حكماً إصافياً عنده؛ وعن طريق العمل بهذا الحكم، سيتمكن الفرد الثاني من استبدال التواضع بكبره.

ولا شك أن مساعدة الشيخ لن تكون ضرورية للشخص الكامل الذي لديه بالفعل كل الصفات الحميدة الحقة التي تحددها الشريعة، لكن لصوفية يجرمون بأن هؤلاء الأفراد الكاملين نادرون أو غير موجودين. فيدعي المعزلي أن كل إنسان في الجملة لديه بعض الأخلاق/الصفات الحميدة السيئة (التي سمع الشريعة منها). ولذلك فكل إنسان يحتاج إلى رباطة صوفية (على يد شيخ صوفي ثقة)، حتى يستدل بأخلاقه/صفاته الحميدة السيئة أخلاقاً/صفات حميدة<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من أن الأحكام الإصافية التي يحددها الشيخ الصوفي تتجاوز أحكام الشريعة العادية، فإنها لا تشكل رفضاً لتلك الأحكام العادية، بل يُراد منها تكميل تلك الأحكام، والعرض فيها مساعدة أفراد معينين على اكتساب الأخلاق/الصفات الحميدة التي يأمر بها الشريعة. وفي حين أن هذا الموقف شائع بين العلماء التقليديين المعاصرين، فلم يأخذه بالضرورة العلماء من المجموعات الأخرى، فانسقيون على سبيل المثال يملكون دس اعتبار تلك الممارسة الصوفية من باب الدعة، وأنها عتء على حق التشريع الإلهي

(١) "Al-Ghazali 2005 23; 1993 31"



## ٧- أخلاق الله والنبى ﷺ

كما بيّن سابقاً، فإن العلماء التقليديين يحصون المسممين على اكتاب الأخلاق/ الصفات النفسية التي تأمر بها الشريعة عن طريق ممارسة أحكام لشريعة، كما أن هذه الأخلاق/ الصفات النفسية تُحدّد بمساواتها بأخلاق النبي ﷺ وصفاته النفسية. لكن هذا القول له بُعد آخر؛ فعند هؤلاء العلماء، تناظر الأخلاق/ الصفات النفسية للنبي ﷺ إلى حدّ كبير أخلاق الله/ صفاته النفسية فإن الله رؤوف وكريم وصبور، وكذلك النبي ﷺ رؤوف وكريم وصبور وإن رعب الله في شيء أو أحبّه، فالنبي ﷺ يربّع فيه ويحبّه، وعندما يريد الله شيئاً فإن النبي ﷺ يربّده ولكل هذا ساعات مهمّة، فإذا كانت أخلاق النبي ﷺ توافق أخلاق الله، فعندما يكتسب المسلم المتدين أخلاق النبي ﷺ، فهو يكتسب أيضاً أخلاق الله وبعبارة أخرى، بممارسة أحكام الشريعة يصل المسلم المتدين إلى اكتساب كلّ من أخلاق النبي ﷺ، وكذلك الأخلاق الإلهية. ومحنة هذه المعلة هي أن عقل المسمم تنقّي يصبح مشبّهة لكلّ من عقل النبي ﷺ والعقل الإلهي

وسوضيح لفكرة السابقة، سارجع إلى المفهوم الصوفي «الماء» فالماء عند الصوفية له درجات مختلفة، أحدها هو الدرجة المذكورة سابقاً «الماء في ارسول» وفي هذا النوع من الماء، يستبدل المسمم لمدين بأخلاقه/ صفاته النفسية أخلاق النبي ﷺ/ صفاته النفسية، لكن هذه لصورة من ماء عند الصوفية تُعدّ وسيلةً لصورة أعلى وأحلّ من ماء وثلاث الصورة الثسة لأعلى هي «الماء في الله»، فالمسلم لمدين يحقق ماء في يله باكتساب أخلاق الله/ صفاته النفسية والسبب في أن «الماء في الرسول» بُعدٌ وسيلة إلى «الماء في الله»، هو أن النبي ﷺ عبده «بعض» أخلاق الله، وقد اكتسب الإنسان أخلاق النبي ﷺ/ صفاته النفسية، فهو أيضاً يكتسب بذلك أخلاق الله/ صفاته النفسية.

وفي حس أن فكرة العناء في الله موجودة بين علماء الدين المعاصرين في مصر، فقد كانت مشرقة في كتب القرون الوسطى أيضاً<sup>(١)</sup> وفي نعتي عمى مفهوم «العناء في الله» عند الصوفية في القرون الوسطى، تقول ان ماري شيمل

«العناء أولاً مفهوم أخلاقي فالإنسان يعنى ويكتسب أخلاق به، كما في حديث لمرعوم «تحققوا بأخلاق الله»، أي استبدلو بأخلاقكم عن طريق الجهاد النفسي المستمر أخلاق الله المحمودة لي وصف الله بها نفسه في الوحي القرآني»<sup>(٢)</sup>.

واسي رحمه الله في الحديث الذي ذكرته شمل «تحلّقوا بأخلاق الله» (اشهر وسمحتف في صحنه) يوحى المسلس صراحة إلى كسب أخلاق الله.

يصل العراسي في موضوع التحلّق بأخلاق الله<sup>(٣)</sup> «ورد العرالي مجموعة من الصفات الإلهية التي يمكن بشر -بل يعني لهم- أن يتحقّقوا بها فيذكر العرالي أن من صفات الله مثلاً أنه رحيم، وعدل، وكريم، وشكور، وحكيم، وعمو، وصور، فاسلم بمدى -عبد العرالي عليه أن يسعى إلى أن يكون رحيماً وعدلاً وكريماً وشكوراً وحكيماً وعمو، وصوراً»<sup>(٤)</sup>.

وفكره أن أخلاق الله يمكن أن يتحقّق بها الشر وردت أيضاً في وصف مشهور لسي رحمه الله، ففي وصف عاشة روجة لسي رحمه الله -كان خلّقه القرآن- ويشرح ابن رجب (ب ٨٧٩٥/١٣٩٣م) معنى هذا الحديث بقوله «يعني أنه كان بأذّب بهدائه ويتحلّق بأخلاقه، فما مدحه لقرا كان

(١) "Hoffman 1995; 1999"

(٢) "Schummel 1975: 142"

(٣) "Al-Ghazali 1999: 29-42"

(٤) "Al-Ghazali 1999: 44-132"

فيه رصده، وما دُمَّ المراد كان فيه سقطه<sup>(١١)</sup> والقرآن عند المسلمين هو كلام الله، ولستك حين أخلاق القرآن تُعدُّ باعتبار ما هي أخلاق الله؛ وستك حين القول بأن أخلاق النبي ﷺ هي أخلاق المراد معه أن أخلاقه ﷺ قريبة من أخلاق الله وتعد ما يمكن للشر أن يتحققوا بأخلاق النبي ﷺ، فهم يدركون بأخلاق قريبة من أخلاق الله

وفي كتب الصوفية، تحلُّ «الإرادة» و«المحبة» مكانًا خاصًا فكثيرًا ما يذكر هذه الكتب أن المسلم المتدين يمكن أن توفى ربه ورعده إراده الله ورعاده وما هذا يجد أن للكلمتين لعربييتين «الإرادة» و«محبة» أهمية خاصة، فكلمة «الإرادة» قد تشير إلى «المقصود» وكلمة «محبة» قد تشير إلى «الرغبة»، وبين هاتين الكلمتين (الإرادة والمحبة) علاقة وثيقة عند الصوفية، بل تكون الكلمتان مرادفتين في بعض الحالات فعلى سبيل مثال، يقول المشيبي «المحبة هي الإرادة»<sup>(١٢)</sup> وليس من المستغرب أن يقرّر صوفية العلاقة الوثيقة بين الرغبة/المحبة وبين الإرادة/المقصود فكما وصحنا سابقًا، حين المقاصد/الإرادة نتيجة رغبة/المحبة، فإن كتب أريد أن كل المحتوى، فهذا سبب أبي أحب/أرعب في أكل المحتوى

ومع وضع حدود السانحة في الاعاز، سنظر الآن في عذرة تُروى كثيرًا عن أحد الصوفية المتفهمين، وهو ذو النون المصري (ب ٢٤٥ هـ ٨٥٩م)، الذي سُئل عن المحبة فقال «أن تحب ما أحب الله، وتسعى ما يسعى الله»<sup>(١٣)</sup> وهذا يعكس الفكرة الصوفية الأساسية، وهي أن رعب المسلم المتدين ومحبة يجب أن تكون موقفة لرعب الله

(١١) "Ibn Rajab 2004, 1 411-413"

ونظر أيضًا:

\*Tantawī 2004 217"

(١٢) "Al-Qushayrī 2001 348"

(١٣) "Al-Sulamī 1986 18"

ونظر أيضًا

"al-Ghazālī 2005 1696-1697"

ومحابه ويرى الصوفية أنَّ هذه الموافقة سوف تؤدي إلى موافقه الإرادات/ المعاصد أيضًا. وسنستخدم المشرى كلمة «الموافقه» للتعبير عن هذه الحالة، وهي تحدث عند «مواطاة القلب لمرادات الرب»<sup>(١)</sup> وهي إشارة إلى هذه الحالة، يحدث اس بسمه عن الإنسان الذي «علب على قلبه إرادة ما يحبه الله [وبعض ما يكرهه الله]»<sup>(٢)</sup> ولهذا فحب على المسلم المتدين -عند الصوفيه- أن يسعى جاهداً إلى الوصول إلى الحالة التي يرغب/ بحث فيها ما يحبه الله، وبذلك يكون مريدًا/ قاصداً لما يريد/ يقصده الله.

يرى الصوفيه أن المسلم المتدين يسلح هذه الحال بالاسرام الأخلاقي الذي ينصش ممارسة أحكام الشريعة؛ ولذلك يشهد اس تيمية بعدد من الأدنه «صفيه لبياد أن ما يشعر به الإنسان النقي قد يواطى ما يحبه الله، ومن بينها الحديث القلمي المشهور عن النبي ﷺ

«ما تقرب إليَّ عدي بعثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عدي يتقرب إليَّ بالوافل حتى أجبه، فإذا أحببته كنت منعمه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يسطر بها، ويخلفه التي يمشي بها...»<sup>(٣)</sup>

وبذكر اس حجر (ب ٨٨٥٢/١٤٤٨م) رواية أخرى تحدث فيها ثلث لردة «وفزاده لدي يعقل به، ولسانه الذي يتكلم به»<sup>(٤)</sup> وهذا الحديث يبرر أمرين مهمين: فهو يبرر أولاً وجود نوع من الموافقه بين الله وعده صالح، وفي هذه الحالة من الموافقه يهمن الله تمامه على دت لعبه ويرر ثانياً أن المسلم يصل إلى تلك الحالة عن طريق «أداء ما افترضت

(١) "Al-Qushayrī 2001: 350"

(٢) "Ibn Taymiyya 2004, 10: 472-473"

(٣) وردت هذه الرواية عند ابن حجر

"Ibn Hajar 2004, 11: 386"

والرواية التي ذكرها ابن تيميه تختلف عنها قليلاً، انظر

"Ibn Taymiyya 2004, 10: 474"

(٤) "Ibn Hajar 2004, 11: 389"

عليه ولا يرل عبيدي بتغزب إني بالموافق<sup>١</sup> وبعاره أخرى، تحقق هذه الحالة باعتياد ممارسة أحكام الشريعة.

ومن هنا، فاعتكر الأخلاقي الإسلامي يشير إلى أن ممارسة أحكام الشريعة تؤدي إلى توفيق في الأخلاق بين الله والسي ﷺ والمسلم المدين ولكن يسمى الإثارة إلى أن العلماء المسلمين مختلفون في مدى هذه الموافقة وطبيعتها، فابن تيمية مثلاً ينظر نظرة مقيدة إلى هذه الظاهرة، فهو يرى أن المسلم الصالح -باعتبار ما قد يوافق مما يحبه ويكرهه ويريد ما يحبه الله تعالى ويكرهه ويريد<sup>٢</sup>- لكنه لا يقول بأن المسمم المدين قد يوافق الله في أخلاقي أخرى أما العراقي فقد وسع هذا الأمر، وأشار إلى أن المسمم المدين -باعتبار ما قد يوافق الله في طائفة واسعة من الأخلاق<sup>(٣)</sup>.

وبقدر ما تسح ممارسة الشريعة موافقة في الأخلاق، الصمدات السنية بين الله والسي ﷺ والمسلم المتدين، فإنها تسح مشابهاً ما في عقول بعض هؤلاء، وسوف أبين أن هذه النقطة لها آثارها في العلاقة بين الأخلاقي والعلم الشرعي الفقهي.

## ٨- الأخلاق والعلم بالشريعة

تؤكد الرسائل الصديقية في حصة ما قبل العصر الحديث باستمرار عن وجود علاقة بين طيب العلم وتطهر أخلاق المرء، بالممارسة لسيمة لأحكام لشريعة فيصول اس جماعة (ت ٨٧٣٣/١٣٣٣م) عن أول واجب للمتعلم

«أن يطهر قلبه من كل عثر ودس وعل وحسد وسوء عفيفة وخلق؛ ليصلح بذلك لمول العلم وحفظه والاطلاع على دقائق معانيه وحقائق عوامه، فإن العلم كما قال بعضهم «صلاه السر، وعبادة لقلب، وقربة

(١) "Ibn Taymiyya 2004, 10: 472-473"

(٢) "Al-Ghazālī 1999"

الظاهر، وكما لا تصح الصلاة -التي هي عبادة الجوارح الظاهرة- إلا بظهوره الظاهر من الحدث والحد، فكذلك لا يصح العلم الذي هو عبادة القلب إلا بظهوره عن حيث الصفات وحدث مستوى لأحلاق ودينها»<sup>(١)</sup>

وبمثل، يشدد الربوحي على أهمية الورع في التعلم، فيقول «فكما كان طالب العلم أورع كان علمه أرفع، والعلم له أيسر وهو ثمة أكثر»<sup>(٢)</sup>

وتعد العلاقة بين العلم والورع والتقوى قوة جدًا، حتى إن الدثب يصعب قوة الحفظ في الإنسان، وكثيرًا ما يشير العلماء المعاصرون إلى قضية الشافعي (ب ٢٠٤هـ / ٨٢٠م)، الذي اشتهر بقوة حافظته، ونقطة تحكي عن الشافعي في أيام دراسته، حيث تحير الشافعي يومًا عندما وجد ضعفًا في قوة حفظه، ولما لم يعلم السبب، فقد ذهب إلى شيعته وكيع ليشتكو له، فأحضره شيعته أنه قد وقع في ديب ولا بد، فلب قال له شيعته ذلك بدأ الشافعي يظهر ماذا فعل، ويدكر أنه نظر عن غير مصد إلى حرم من قدم مرأة كنت مرأ أمامه، ولما أدرك صدق كلمات شيعته، أشد الشافعي هذه القصيدة.

شكوت إلى وكيع سوء حفظي      فأرشدني إلى ترك المعاصي  
وقال اعلم بأن العلم نور      ونور الله لا يؤتاه عاصي

وفي شارح إلى العلاقة بين العلم والأخلاق، أخبرني أحد علماء «أساس العلم هو التقوى وحسن الخلق، فليس العلم ذكاء محضًا، فهذا هو العلم الأكاديمي ولا شك أن الذكاء والعقل لهما وظيفة، لكنهما لا يعيدان عن التربية الأخلاقية، ولا يلعبان دورهما إلا إذا بلغت التربية محلها أعرف شخص حفظ القرآن، ولكن بسب سوء خلقه أساء الله إليه»

(١) "Ibn Jazā'a 2009: 80"

(٢) "Al-Zarnujī 2004: 76"

وقد أكد جميع العلماء تعريفاً الدين تحدثت معهم أن العلم الشرعي مرتبط بالأخلاق للقيمة فحس الخلق بعيد من وجهين الأول أنه يحضر الإنسان على فعل بعلمه، والثاني ولعله الأهم - أن يصوص لوعي تؤكد أن تحس الخلق لازم لهم أحكام الشريعة ويُعتقد أن زيادة الإنسان لعلمه تسببهم أن تحس خلفه بالالتزام بأوامر الله وكثيراً ما استشهد من قدسهم بمقوله القديمة «من عمل بما علم علفه الله ما لم يعلم»<sup>(١)</sup>

إن يحس الخلق عند كثير من العلماء التقليديين المعاصرين يؤدي إلى لعلم من خلال عملية معينة وهم يوضحون أن هذه العملية لها ثلاث مراحل الأولى تُعرف باسم «التحلي» أو «التحلية»، وهي تأديب النفس بترك الأخلاق السيئة والثانية تُعرف باسم «التحلي» أو «التحلية»، وهي المواظبة على لاقتداء بآسي ﷺ (أي ممارسة أحكام الشريعة)، حتى يتحلى بآخلاقه ﷺ وهذا يقود إلى المرحلة الثالثة، وهي «التجني»، فعندما يتحول الإنسان إلى ساحة من آسي ﷺ، فإنه ينصبي سور العلم من الله

لقد قرّر أحد علماء الأهرام الدين قائلتهم أن بعض المجالات المعرفية يمكن تعانها بعض النظر عن أخلاق الطالب أو الباحث، ومثل عين ذلك بأكيماء والغيرياء لكنه حذر من أن العلم الشرعي ليس كهذه المجالات وعندما سألته هل من المقبول أن يصيب المشرق العلامة غير المسلم في لاقتفاء في أحكام الشريعة؟ أجاب بأن هذا محيل من حيث المبدأ كما أجاب بعض العلماء الآخرين بإجابات مماثلة على هذا السؤال، وعاء ما كانوا يتعجبون من تجويز غير ذلك.

وفي مناقشة العلاقة بين العلم والأخلاق، كان الصل الذي سمعتهم يستندون به هو الآية «وَأَتَقُوا اللَّهَ وَبَلَّغُوا اللَّهَ» [البقرة ٢٨٢]<sup>(٢)</sup> وفي

(١) وردت هذه المقولة بعدة صياغات، انظر -

"Ibn 'Abidin 2000, I 42"

(٢) وظهر أيضاً

"Ibn 'Abidin 2000, I 42"

وقد اختلف المفسرون في هذه الآية وهل فواعد الله و ليعو نصيح هذا المعنى أم لا

تفسير القرطبي (ب ٦٥٦هـ/١٢٥٩م) «وعد من الله تعالى بأن من نقاه علمه، أي يجعل في نفسه نوراً يفهم به ما يلقي إليه، وقد يجعل الله في قلبه ابتداء فرقان، أي فصلاً يفصل به بين الحق والباطل»<sup>(١)</sup> ويقول القرطبي إن هذه الآية شبيهة الآية الأخرى ﴿إِن سَأَلْتُمُو اللَّهَ بِحَمَلِ لَكُمْ فُوقَانًا﴾ [الأنفال ٢٩]. يقول القرطبي:

«فإذا انقضى العدد رتبته وذلك ما ساع أو امره، واحسان موهيه، وترك شبهات، محاذيه أو فروع في التفرعات- وشحن نفسه بآيته بحالته، وجوارحه بالأعمال الصالحة، وبحفظ من شوائب شرك الحمي والظهور بمرعه عبر الله في الأعمال، والركون إلى الدنيا بعبقة عن الحاد جعل له بين الحق والباطل فرقاناً»<sup>(٢)</sup>.

والقرطبي يعتقد أن الله يصنع «معياراً» لفهم في قلب/عقل من يلزم بأحكام شريعة والعراقي أيضاً يشير إلى أن لدين الصوفي «ومنه العمل بأحكام الشريعة يوصل المرء إلى نوع خاص من العلم، وينظر لذلك على أنه جريئاً وأفكاراً من فلسفة ابن سينا الأندلسية»<sup>(٣)</sup> ولكن هذا القول ليس محل اتفاق بين جميع العلماء القدامى، فمن ذلك ما نشر إليه فرانك غريفيل من خلال تلميذ العراقي الأندلسي لعالم لكبير أبي بكر من عمرى (ب ٥٤٣هـ/١١٤٨م) فقد رفض ابن عمرى -مخالفاً لشبهه لقول بأن الالتزام بالعمل بأحكام الشريعة يوصل الإنسان إلى نوع خاص من العلم، ويشبه موقف ابن عمرى موقف بعض العلماء الآخرين في الأدلس في زمانه<sup>(٤)</sup>.

ولكن في الحقيقة يؤكد العلماء القدامى وجود علاقة بين لأحلام والعدم شرعي كما لا يزال هذا الموقف هو المعتمد بين العلماء

(١) "Al-Qurtubi 2010, 2 346"

(٢) "Al-Qurtubi 2010, 4 340"

(٣) "Griffel 2009 66-71"

(٤) "Griffel 2009 66-67"



التقليديين المعاصرين فمعصهم يرى أن حُسن الخلق شرطٌ لازمٌ مطلقاً في  
 عبادة على الاجتهاد الصحيح في أحكام الشريعة، ومعصهم يرى أنه ليس  
 شرطاً لازماً مطلقاً، لكنه مما يُعين ويساعد على الإصانة<sup>(١)</sup> وفي تحقيقه،  
 فإن هذين القولين متداخلان، وبعض العلماء يتردّد بينهما فانظر مثلاً في  
 قلوب العالم الأزهري المعاصر الكبير يوسف المرصاوي، حيث قد في  
 تناوله لدور الأخلاق في فقه الشريعة

«والحقيقة أن هذا الشرط ليس مطلوباً لدفع رتبة الاجتهاد، بل لقبول  
 اجتهاد المجتهد وفواه عند المستمعين فقد بلغ العاصي درجة الاجتهاد إذا  
 حصل شروطه لعدمية، وفي هذه الحالة يكون اجتهاده معه صحيحاً، أمّا  
 لغيره فلا بيد أن مما يُذكر هنا أن المرء الذي لا يتقني منه تعدي  
 ولا يحاف حسابه فلما يُوفق إلى الصواب، ويُحسّن أن نظم من طبعه  
 المعصية نور الفهم في قلبه، ولهذا قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن  
 تَشَاءُوا اللَّهُ عَمَلْ لَكُمْ فُتُوحًا﴾»

ويقول «ولهذا وحد أحاديث النبي ﷺ وأصحابه من بعده ترشد إلى  
 أهمية العادة واستقوى واصلاح لدى من يعرّض للاجتهاد»<sup>(٢)</sup>

وبعض العلماء له قول أشد من ذلك في العلافه بين الأخلاق  
 والاجتهاد، ومن هؤلاء الذين فاصلتهم في عملي المبدئي أستاذ في كلية  
 شريعة بلغ الستين من عمره ورداً على سؤالي عن الأخلاق، قد

«هناك في لإسلام علاقة وثيقة بين العلم والأخلاق فهذا كان  
 الشخص فاسدٌ فسوف يُضعف هذا قدرته على الاجتهاد الفقهي الصحيح،  
 وسوف يحمله يصل إلى أحكام فاسدة توافق هواه الفاسد، وسوف يعكس  
 آراؤه أخلاقه السيئة. وقد قيل:

والعلم إن لم تكتنفه شمائل      تعلية كان مطيئة الإحفاق.

(١) يمكن أن يقال إن الغرالي يدخل في هذا القسم. انظر

"Al-Ghazali 2000: 342"

ولكن انظر ايضاً دعواه حول العلم انما هي على الأخلاق في «إحياء علوم الدين»

(٢) "Al-Qaradawi 1999: 63-64"

## ٩- التنظير للأخلاق والعلم المقهي

كف مهم العلاقة بين الأخلاق والعلم بأحكام الشريعة؟ أوذ أن أفرح أن هذه العلاقة يمكن فهمها على مويين الأول نصش صفة صفة وهي المهارة، والثاني نصش صفت من الصفات النفسية، وهم الرعة والشعور.

وسدا بالمستوى الأول الأخلاق تنظم الممارسة، التي تبيح لتعلم عن طريق لمدارس والأخلاق الإسلامية تستلزم العمل بأحكام الشريعة، وهذا يتبع تعلم أحكام الشريعة عن طريق ممارستها فالمعلم الذي يعمل بأحكام الصلاة مثلاً سيتعلم أحكام الصلاة في الشريعة، والعدم بأحكام شريعة المستند من الممارسة هو مهارة (أي عدم بكفاءة الأداء صحيح بحكم الشرعي).

وكف ذكرنا سابقاً فإن اتعلم عن طريق الممارسة فيه عدد من مميزات الحديد بالذكر الأول أن بعض المعلم وإن كان يمكن تحصينه تحصيلاً كافياً من الكتب أو الملاحظة وحده، فإن بعض أشكاف تعلم لا يمكن تحصينه تحصيلاً كافياً إلا عن طريق الممارسة (كالمعلم بكيفية ركوب الدراجة، أو كفاءة السحدث باللغة العربية) والثانية أن لعدم مستند من الممارسة يكون حديثاً وغير وبع إلى حد كبير ولديك يصعب أو يستحيل - التعبير عن ذلك لعدم تعبيراً صحيحاً (أي بكلمات)

وأوذ أن أفرح أن عدم بأحكام الشريعة هو من علوم اسي لا يمكن تحصيلها تحصيلاً كافياً إلا عن طريق الممارسة وبذلك فمن الطبيعي أن يربط علماء الدين تعلم العلم الشرعي بالأخلاق، وذلك لأن الأخلاق تعرض مدارس أحكام الشريعة، وللك الممارسة ضروريه في تحصيل العلم بأحكام الشريعة تحصيلاً كافياً. وكما سنرى قريباً فإن علماء الدين يربطون أيضاً بين عدم شرعي وبين الحدس ويرون أن هذا للحدس نوع خاص من المهم (الإلهاء) يمحاه الله للتحقق ويقول هو أيضاً إن هذا القول ليس بمستغرب، فإن لعدم بأحكام الشريعة المستند من الممارسة سيكون

حديثاً وغير واع إلى حد كبير ومن هنا يفرز ابن تيمية أن العلم بأحكام  
شريعة قد يكون عرّ واع وحديثاً؛ ولذلك يصعب التعبير عنه، فيقول  
ليس كل أحد يمكنه إثبات المعاني القائمة بعده<sup>(١)</sup>

وهذا يقودنا إلى المستوى الثاني من التحليل، اللازم بفهم العلاقة بين  
الأخلاق ولعلم بأحكام الشريعة. وهذا بحث أن تتجاوز المهارة، وأن نطرح  
في مصفئ لأحرين وهما الرعة والشعور وسوف أبدأ ببيان أن مدرسة  
أحكام الشريعة ترشح لرعة والشعور، ثم سأبحث في ارتباط تلك الصفات  
لنفسه بالإصابة في الاجتهاد الشرعي.

كما رأيت سابقاً، فإنه يمكن للممارسة أن تدرس صفات نفسية كالرعة  
والشعور. فقد لا تكون المرأة في البداية راعة في أكل الحميري أو لعب  
الشطرنج، لكنها بعد ممارسة أكل الحميري ستؤدّ عنده رعة في أكله،  
وبعد ممارسة لعب الشطرنج ستؤدّ عندها رعة في لعبه بل ستؤدّ عندها  
أيضاً شعور بالمتعة. فهو كانت مثلاً يرى أن الحميري مثيّر للاشمئزاز عندما  
كانت طفلة، فهي الآن تشعر بمتعة كبيرة في أكله وبمضاره أخرى، عن  
طريق الممارسة تؤدّ عندها تدوّ للحميري وكذلك فهو كانت ترى أن  
الشطرنج لعبة مُسنة وهي طفلة، فهي الآن تشعر بمتعة كبيرة في لعبه (متعة  
للممارسة).

يرى علماء الدين المسلمون أن ممارسة أحكام الشريعة تؤدّ أشكالاً  
من لرعة والشعور. فالمسلم الذي يمارس أحكام الشريعة يتؤدّ بده رعة  
في مدرسة تلك الأحكام (أي الانقياد لها)، بل سوف يصل إلى حاب يتعدّد  
به بالعمل بتلك الأحكام وهذا المحيط من التحميل يسي على الأخلاق  
لأرسطة، حيث يبيّن أرسطو أن الشخص الذي يعتاد على ممارسة معينة فإنه  
يصبح راعياً فيها ويشعر بأنها مُمتعة<sup>(٢)</sup>.

(١) "Ibn Taymiyya 2004: 10- 476- 477"

(٢) "Ross 2009: 23- 27"

ولم يرجع مرة أخرى إلى الفعل السابق عن الغزالي، حيث جرم بأن كسب الحُسْن الحق يكون «أن يربل جميع العادات السيئة، التي عُرِفَ اشترع تعاصيلها، ويجعلها بحيث يعصها، فيحتسبها كما يجب المستدرب وأن يتعوّد العادات الحسنة ويشوق إليها فيؤثرها، ويتشغم بها»<sup>(١)</sup> فالغزالي يوضح أن المثل الأعلى هو الوصول إلى حال «الاستنداد بالطاعة واستكراه المعصية»<sup>(٢)</sup>.

والعادات الحسنة عند الغزالي تكون بممارسة أحكام الشريعة (عن طريق الطاعة والإدعاء لتلك الأحكام) وعن طريق لممارسة يتوّد في الإنسان رغبة في لممارسته، بل يصل إلى حال من استند بها (أي بالطاعة) ولذلك ذكر الغزالي «الاستنداد بالطاعة»، كما أنه بممارسة أحكام الشريعة سيتعوّد المرء على ترك الأفعال التي تعارض مع الشريعة (كالمصار وبرا) وعن طريق الامتناع عن تلك الأفعال سيوّد في الإنسان رغبة في احتسابها وكراهية لها بل يصل الإنسان إلى حال من كرهها وتُعصها ولاشتمثار منها؛ ولذلك ذكر الغزالي «استكراه المعصية».

وقد وردت أفكار مماثلة عند علماء آخرين، فقد قال الرابع الأصفهاني (ت: أوائل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) إن «عمل الإنسان بمصائل الموافقة للشرع تستلزم منه أمرين [في الفعل]» [الأول] أن يترك العادات السبب فيجعلها بحيث يعصها، فيتجنب الرديئة يتوَعَّل إلى المعصية [والثاني] أن يعوّد العادات الحسنة فيجعلها بحيث يؤثرها ويشغّم بها»<sup>(٣)</sup>.

(١) "Al-Ghazali 1964: 255"

(٢) "Al-Ghazali 1964: 256"

والمراد أيضاً

"Al-Ghazali 2005: 940-941"

(٣) "Al-Isfahani 2007: 101"

وحلاصة لقول أن العمل الصالح بأحكام الشريعة يعرض رعاته  
ومشاعر معينة في النص

وهذه الصفات النفسية محلها القلب/العقل، ويرى علماء الدين  
مسلمون أنه يمكن للمرء أن يستغني القلب الصالح ويجمعه مرجحاً في  
الاجتهاد، وهذا يعرف قائله «استغناء القلب»<sup>(١)</sup> لكن العلماء أوضحوا أن  
هذا المرجح لا يؤثّر به إلا إذا قام به الفرد الذي يعيش وفق لأحكام  
الشريعة، فإن تجاهل تلك الأحكام دتّ وحطينته ثبتت بقلب وانقلب  
لميت لا يمكن استعادته من أجل السير بين الصواب والخطأ، وبماح  
شرعاً والممنوع ويروي الطبري (ت ٣١٠هـ/٩٢٣م) حديث يقول فيه  
السيوطي: «إذا أديب العبد نكت في قلبه نكتة سوداء، فإن تاب حُبل بها،  
فإن عاد عادت حتى تعظم في قلبه، فذلك الرآن الذي قال الله ﴿كَلَّا بَلْ كَانَ  
عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةٌ يَنْفَعُ الْكُفْرَ﴾ [الطّٰوۡوِیۡنَ ١٤]». والآية المذكورة تتحدث عن  
مخار وسمكدين، وتؤكد أن أفعالهم قد تركت بقعاً على قلوبهم  
وموسمهم»<sup>(٢)</sup> وفي تفسيره للآية، يذكر الطبري عدداً من الآراء سي تشير  
إلى أن الميت إذا عقلت عليه الدنوت والمعاصي، فإنه «يموت» و«يؤد»  
ويصبح «أعمى»<sup>(٣)</sup>

وكثيراً ما يدل إن هداية القلب حدسية إلهامية ولا يمكن التعبير عنها  
في كلمات، ونستخدم عدة كلمات للإشارة إلى هذه الهداية، فمنها

(١) "al-Mansí 2005"

(٢) "Al-Tabarí 2010, II 440"

واظر أيضاً

"Ibn Kathīr 2005, 8 319-320"

ومن آيات المصداق: ﴿عَلَّمَا رَعَوْا نَرَأَىٰ اللَّهُ قُرْبَهُمْ﴾ [التَّوۡهٖ ٥]، وهو معاني  
﴿وَقُرْبَهُمْ قُلُوبٌ ظَلَمَ بَلْ طَمَّ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [الزَّلَٰزَلَةُ ١٥٥]، وهو ﴿حَمِ اللَّهُ عَلَى  
قُرْبِهِمْ﴾ [الزَّلَٰزَلَةُ ٧]

(٣) "Al-Tabarí 2010, II 441-442"

واظر أيضاً

"Ibn Kathīr 2005, 8 320; al-Qurtubí 2010, 10 214-216"

«سوق»<sup>(١)</sup>، و«الإلهام»<sup>(٢)</sup>، و«الكشف» أو «الكشفة»<sup>(٣)</sup>، و«الفرسة»<sup>(٤)</sup>،  
وسوف أتحدث عنها مستخدمًا كلمة «الإلهام»

وقد أثر في الربط القوي بين المعرفة والأخلاق والإلهام خلال حديثي  
مع أحد علماء الأزهر، واسمه الشيخ محمود ومن أجل تقديم صورة ثرية  
لهذافاعل، أعيد لأقاس من مذكراتي الميدانية

«الشيخ محمود في منتصف العقد الرابع من عمره، وهو من أصول  
ريفية، وحسنه سمير ولحيته طويلة نية، ويسبب لون بشرته الفصح إلى أصل  
بركاني بعيد، وهو من سلالة أحد شيوخ الأزهر من جهة أمه، ولديه ابنة من  
روحته الأولى أبي توفيق، وقد يروح مؤخرًا بأخت روحه الموقدة

برتدي الشيخ محمود عادة الجلابة عند يكون في محيط منزله،  
ويرتدي قميص طوبه لأكمال عند حضوره للمحاضرات في الجامعة، كما  
يشمل في أيام الجمعة بين مختلف المصاحد الصغيرة يحفظها، وفي  
أثناء ذلك يرتدي الزي الأزهرى»

وخلال أكثر معاصره، فقد بذل الشيخ محمود جهدًا كبيرًا في حفظ  
المسود، فإلى جانب القرآن، يحفظ الشيخ محمود مباح نووي (بحر  
سبعة صفح)، وصحيح البخاري (بحر ألف وثلاثمائة صفح)<sup>(٥)</sup> وقد

(١) "Madkur 2010"

ونظر أيضًا

"al-Jaburi n.d. 15"

(٢) «نظر مثلاً

"Ibn Taymiyya 2004 ID 470-478 al-Ansari 2002 2 410-411 al-Kinani 2005 87 211"

وللمزيد حول هذه المسألة، انظر

"al-Zarkashi 2007 v 4 400-403"

(٣) "Trieger 2012"

(٤) "Ibn al-Qayyim 2005 2 388 398. al-Qusayri 2006 380 392"

(٥) يسجل عدد الصفحات بصورة كبيرة باختلاف الطبعة؛ وعندك فببب لأعداد المذكورة  
أعلاء كامية لإجراء مقارنة دقيقة بين طول تلك الكتب

حصل على درجة الليسانس من كلية الشريعة في الأزهر وكان قد بدأ درجة الماجستير في لكتبيه نفسها عندما طلب منه جهاز أمن الدولة أن يعمل محبراً له، وعندما رفض طُرد من الأزهر وبعد فترة سافر ليدرس في الهند، وعاد إلى مصر والتحق بكلية دار العلوم ليحصل على درجة الماجستير وكان يحضر عددًا من محاضرات الدراسات العليا التي كتب أحضر فيها، وهناك تعرّف إلى.

لم يكن الشيخ محمود ثرياً، فكان يعيش في شقة صغيرة متواضعة تتكوّن من غرفتين لسوم، تجمع على مشارف الصحراء في القاهرة وسط مجموعة من المجمعات السكنية محفظة التكلفة، التي ما زال أكثره قيد الإنشاء وكانت الطرق غير المعبّنة وعاب الإصاءة يجعلان المنطقة خطيرة بعد حلول الظلام اشترى الشيخ محمود بالقبيل من المال الذي جمعه مجموعة معقولة من الكتب الدينية ليكون مكتبته الخاصة، كما تمكّن من شراء جهاز لانتوب وهاتف محمول.

كان الشيخ محمود غريز الثقافة والعدم، كما اشتهر بين حبيبه بتقواه وورعه وسبب مصائبه المميرة منه هل نوحّد علاقته بين تعلم والأحلاق فأجاب

«نعم، هناك علاقة قوية بين الأمرين فهي الغنى، يجب على الفقير أن يستغني عنه وقد يتضح من قصة وابصة [بن محمد الأسدي]

فمن وابصة بن محمد الأسدي رضي الله عنه قال أبيت رسول الله ﷺ وأريد ألا أدع من لبر والإثم شيئاً إلا سأله عنه، فقال رسول الله ﷺ «اجتنب تسأل عن البر والإثم؟»، فقال وابصة نعم، فجمع ﷺ أصابعه فصر بها صدره وقال «استغيت قلبك، استغيت قلبك يا وابصة ثلاث، وقد «البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»

فلو أصبح من هذا الحديث أن الفقيه يستغني عنه، لكن نقب  
 لا يمكن الوثوق فيه إلا إذا تطهر وتركن من حلال الحياة لأحلافه  
 ولا يمكن لأصحاب المعوس المسنة أن يجهدوا اجتهاداً صحيحاً لأن  
 الثوب لخدمة منتج فتاوى فاسدة فالعالم عندما يقرأ نصاً قد يواجه عدداً  
 من التفسيرات المحتملة المختلفة، فما الذي يمكنه من اختيار التفسير  
 الصحيح؟ يجب عليه أن يعتمد في الترحيح على استقائه فيه وليس في  
 أن الفقيه الفاسد يذهب إلى أحكام فاسدة هو أنه لا يمكنه الترحيح  
 الصحيح؛ لأن قلبه مريض»

ولدت يدور الشيخ محمود موقف العالم الذي «تطهر قلبه وتركن من  
 حلال الحياة لأحلافه» (أي عن طريق ممارسة أحكام شريعة)، فهذا  
 العالم له أن «يستغني قلبه» ويبدو من ذلك أن المشاعر (كسنة  
 والاشمئزاز) تعدّ دليلاً على هذا العالم في استبطان الأحكام الشرعية. ويدتّر  
 أن هذا العالم عن طريق ممارسة أحكام الشريعة - أصبح يستند ببطاعة  
 ويكره المعصية، فهو عرضة أنه ثم يكن متأكدًا من مع الشريعة لفعل معيّن،  
 فهو كمن يجد أن هذا الفعل معصية فهذا دليل على أنه مباح، أما لو كان  
 يشعر به فهذا دليل على أنه محرم وأعتقد أنه يمكن استخدام هذا التحليل  
 في فهم الحديث الذي ذكره الشيخ محمود، فإن نسي بِحَقِّهِ يقول فيه «البر  
 ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد  
 في الصدر» ولأن، فإن «البر» موافق أحكام الشريعة، و«الإثم» يعارضها  
 ويبدأ على كلام نسي بِحَقِّهِ يمكن للإنسان أن يعلم لأفعال الموقفه لأحكام  
 الشريعة (أي البر) والمحاكمة لها «الإثم»، بناءً على ما يشعر به ولدت  
 فإن شعور الإيجابي (كالاطمئنان والسرور) يشير إلى أن هذا الفعل مباح  
 في الشريعة، والشعور السلبي (كعدم الراحة والاشمئزاز) يشير إلى بحرم  
 هذا الفعل في الشريعة

والحديث يذكّر أن الشيخ محموداً استخدم كلمة «فئة شرعية» وهي  
 «الترجيح» في التعبير عن رأيه و«الترجيح» هو إصدار أحد الأقوال والحكم



بأنه أقوى من غيره<sup>(١)</sup>، وبأنني دور الترجيح عندما يكون العالم غير متغير من حكم الشريعة في المسألة المعينة. فإذا تردّد مثلاً هل تبيح شريعة هذا فعل أو يصحّه؟ فهي هذا الموقف سيبدأ العالم بالنظر في النصوص المنعّقة بالموضوع (كالفقران والحديث)، ثمّ قد يجد أن النصوص تحمل تأويلات متعدّدة، وقد يجد أنّ بعض هذه التاويلات تشير إلى أن لشريعة بحر ذلك الفعل، وهي تأويل آخر يبدو أن الشريعة تمنع منه. فهي تتعشّ عن الباحث أن يترجّح بين هذين القولين ويختار الأقوى منهما. والإنهاء عند الشيعي محمود بمثل دليل شرعيّ يمكن على أساسه الترجيح بين الأقوال. وهذه الفكرة موجودة في عدد كبير من كتب النصوص الوسطي<sup>(٢)</sup> والسرّحي مثلاً (ت ١٤٨٣/ ١٠٩٠ م) يذهب إلى أن الدراسة تُعدّ دليلًا شرعيّ يصحّ ترجيح به، فيقول [عن المعارض بين القياسين]: إذا رُجح أحدهما بسوء فإسناد يكون إثبات الحكم بدليل شرعيّ<sup>(٣)</sup> ويستدلّ السرّحي على هذه الفكرة بحديثين مسوّنين إلى أبي بصير: «المؤمن بنظر بنور الله»، و«دراسة المؤمن لا تخطئ»<sup>(٤)</sup>.

كما تدور اس تسمية مسألة لرجيح تلك في إحدى الفقرات المشهورة بين علماء المصريين المعاصرين، وقد أشار إليه عدد منهم في حديثهم إلى هي العلاقة بين الأخلاق والعلم.

وفي تلك الفقرة يقول اس تسمية إن الإنهاء دليل شرعيّ يعلم الصالح. ولكن قد يحدّر البعض المعمور بالنقوى إذا رُجح بار دة فهو ترجيح شرعيّ. فمن عبّ على قلبه إرادة ما يحبه الله وبعض ما يكرهه الله يد لم يدّر في الأمر المعين هل هو محبوب لله أو مكروه، ورأى قلبه يحبه

(١) نظر أيضًا الفصل الخامس من

"Hailaq 2001"

(٢) نلاحظ على مناقشة مفصلة لهذه المسألة، انظر

"al-Kinnāḥ 2005: 87-211"

(٣) "Al-Sarakhsī 1993: 2: 15-16"

(٤) "Al-Sarakhsī 1993: 2: 14"

أو نكرهه كما هذا ترجيحاً عنه، كما لو أحسره من صدقه أعدت من كده، فإن الترجيح بحر هذا -عد استد وجوه- ترجيح بدلي شرعي فهي الجملة، متى حصل ما يطر معه أن أحد الأمرين أحث إلى أنه ورسونه كما هذا ترجيحاً بدلي شرعي وأنكر كون الإنهم طريقاً على الإطلاق أخطؤوا كما أخطأ الذين جعلوه طريقاً شرعياً على الإطلاق<sup>(١)</sup>.

ومن تيميه يتحدث عن المسلم صاحب القلب الذي يبحث ما يحثه به، وبذلك سيربه ما يريده الله، وواضح من السياق أن قلب المسلم [المعمور بالقوى] وصل إلى تلك الحالة عن طريق ممارسة أحكام شريعة. ومن تيميه إذن يقول إن الشخص الذي يظهر فيه وبركي عن طريق ممارسة أحكام الشريعة يمكنه أن يستعمل رغبته ومحبته كمبرح في الاجتهاد في أحكام الشريعة فهو فرصاً مثلاً أن العالم لا يعلم هل تمنع الشريعة من السجائر أو الجنس العموي، فوف يطر أولاً في أدلة نصية (أي القرآن ولأحاديث)، لكن النصوص ستكون دلالتها محتمة هـ، فيمكن القول بأنها تحسب التحسب العموي، ويمكن القول بأنها تحرمها. ولذلك فهو مصطر إلى الاحيار بين هذين القولين (أي مصطر إلى الترجيح) فهـ ها يطر هذا العالم في رغبته الخاصة، فقد يجد أنه يرغب في تدخين السجائر، لكنه لا يرغب في ممارسة الجنس العموي، ويسمى من تحويل ذلك الفعل، وهو يعلم أنه بفصل ممارسته لأحكام الشريعة فهو يرغب ويحث ما يحثه الله، فلذلك سيرجح أن أحكام شريعة تبيح التدخين، لكنها تحرم الجنس العموي.

والخلاصة أنه يمكن فهم العلاقة بين الأخلاق والعلم بأحكام شريعة على مستويين. يطر المستوى الأول على صفة عسية وهي المهارة، فمن طريق ممارسته أحكام الشريعة يكتسب الإنسان علم بأحكام الشريعة (أي مهارة العمل بها)، وذلك العلم حدسي وعبر واع إلى حد كبير. ويطر

(١) "Ibn Taymiyya 2004, 10: 472-473"

المستوى الثاني على صفتين أحريين من الصفات النفسية، وهما الرغبة والمشاعر، فمن طريق ممارسته أحكام الشريعة يكتسب الإنسان رغباً ومشاعر معينة (كلاسيكاً والاشتراكاً)، وقد سخدم الإنسان هذه الرغبات والمشاعر كدليل المرحح في الاجتهاد في الصوص الإسلامية ومهم أحكام الشريعة

## ١٠- الأخلاق والحكم الفقهي

أود أن أصف بعض الحالات التي يصدر عنها علماء الدين أحكاماً فقهية وهي حين أن الملاحظة الأنوعرافية معينة، فإنه يوجد حدود يمدى أي يمكن استخدامها فيه للتحقق من تأثير الحدس (الإنهم) في تلك الأحكام؛ لأنه وإن كان من السهل ملاحظة المصادر لأخلاقه لي ترشح عن طريقها لأخلاق الكعبة وراء الإنهم، فإنه لا يمكن ملاحظة ذلك الحدس نفسه بل ذلك الحدس أمر حقي في القلب، فلا يظهر للأنوعر في كذا أن الحدس - بوصفه نوعاً من العلم المجيد - لا يمكن التعبير عنه في كلمات صريحة يمكن أن يستخرج الأنوعرافي

يطلب من علماء الدين المعاصرين باستمرار أن يصدروا أحكاماً فقهية ويصرف النظر عن لمجموعة صغيرة التي تعمل في العضاء، وقد لعالية معظم من تلك المطالبات تكون خارج فاعبات المحاكم إذ يشعر علماء مصرين بالحق في المطالبة بمعرفة الأحكام الفقهية مجاناً من العلماء كلما رأوهم وعادة ما يسألون العلماء الذين يدرسون في الجامعات أو المساجد عن الأحكام بعد انتهاء المصولة، ومن الشائع أيضاً سؤال العلماء بعد صلاة الجماعة في المساجد ويقوم بعض رجال الدين بتوزيع أوراقهم هو أنهم للاتصال بهم ومؤالهم من خلالها

وقد وجه لعلماء دين راقنهم مجموعة مؤع من الأسئلة، فكان بعضها مسائل فقهية بسيطة ومباشرة إلى حد ما، فمن الأمثلة على ذلك سؤال أي يريد معرفة كيف يحسب ركاه المردوعات، وشاب الذي سأل هل يظبط صلاته إذا أخطأ في تلاوة القرآن ومن ناحية أخرى،

كاتب العديد من الاستشارات تطوي على مشكلات شخصية مدته بالعاطفة  
ومواقف شديدة التعهد وفي تلك الحالات، غالبًا ما يتحوّل السؤال  
المهمي إلى أسئلة عميقة حول الاستشارات الروحية وطلب النصيحة في كيفية  
إدراك العلاقات الاجتماعية

وبينما كنت جالسًا مع أحد الشيوخ، اقتربت منّا حريجة حاملة عبر  
متروجة في أواخر العشرينيات من عمرها، وكانت ترتدي حجابًا مفسحي  
أسود وعاءة سوداء. وقالت إن والدها توفي ولديها علة أخوات، وبدأت  
الفتاة تكي وهي تصف كيف دمرت شقيقتها الأكبر منها شُعبة الأسرة في  
القريه التي يعيشون فيها، فلم يقتصر الأمر على تعاطيها للمحبرات،  
بل كانت إحداهن على علاقه ربا مع أحد شباب القريه وقد أدى كلُّ هذ  
إلى شويه شُعبة الأخوات الصغيرات ثم سأل الشخ هل يحب عليها أن  
تهرب من تلك السئة الماسده وبدأ حاء حبلده في انقاره، وهل سيكون  
ائمه إذا تحب عن شعبانها الأصغر؟ وبعد ما يقرب من ساعة من  
المناقشة، أوصاه الشيخ بأن تنفل إلى القاهرة، وأعطاه رقم هاتف امرأة  
مدته لمساعدتها في العثور على عمل لكنه أصرَّ على أن تقوم بزياره منزل  
أسرتها في القريه بصورة دورية، حتى يكون لها تأثير إيجابي في حياة  
أخواتها

نشر بحاله المذكوره أعلاه عددًا من المسائل الفقهية فعلى سبيل  
مثال، بحث الفقه الإسلامي أفراد الأسرة على أن يرعى بعضهم بعض من  
ساحيه الأخلاقيه وهناك أيضًا قيود على قدره المرأة غير لمتروجة على  
العيش بمفردها ولكن في الوقت نفسه، فإن المسائل من هذا النوع تستلزمها  
إرشادات قصاصه تبين مساحة كبيرة لتقدير الفقيه وفي حاة وجود مجاب  
كبير لسلطة التقديره، فيبدو أن الهداية الإصافية التي يمثلها الإلهام تكون  
مهمّة بصورة خاصّه.

وحتى حت يكون الصرُّ أكثر تفصيلًا، لاحظت أن التفكير العلمي لم  
يكن مجرد تطبيق صارم لمواعد موجودة مسبقًا؛ ولذلك فعلى لرغم من

قصائي وقتاً طويلاً في دراسة الفقه معسي، لم أكن أنمكث عدت من توقع  
الأحكام الفقهية للعالم المعين

في أثناء عملي العبداني بشأ راع بين رجل وطيفه كست أعرفهما  
شخصيتي، وقد وقع الراج سهما حول حقوق حصانه طفل صغر كان  
لرجل ولمرأة مندئين، وبريدان حلاً إسلامياً منست وكب أعقد أن  
الموقف الشرعي لأحد الجانبين أقوى، وقد أوصحت رأيي بذلك، ثم  
انصب بأحد لثيوج المتدينين (الشيخ محمود المذكور أعلاه)، وطفت منه  
أن يؤكد لبروحتي صحة رأيي وسيراً عليه، قدمت له بحث بصياً كشفاً  
فمت به، وثبت أن رأيي يحظى باتفاف أكثر العلماء وكب أرى أن  
تحبس الفهمي اضي يتي أن المسألة كات محومة لكن الشيخ كان به  
موقف محتف، وقد أرد أن يعرف بنفسه تفاصيل تلك الحالة، وأن يحاول  
أن يتوسط سهما للوصول إلى حلٍ عملي فقد رأى أن التحبس الفهمي  
الضي يمد طراً عدماً لمعالجة المسائل الفقهية، لكنه لم يكن دائماً يحتوي  
على حلول مباشرة لمشكلات الحياتية المحددة<sup>(١)</sup>

يشدد العلماء الإصلاحيون على أهمية إصاف العامة بقول لأحكام عن  
طريق سان الأدلة. لكن الشيخ كان يعتقد أن العامة ليس لديهم ما يكفي من  
العلم لدي بيع لهم فهم الأدلة، ولذلك يجب عليهم بعد قول العلماء  
والأحكام عند التقليديس مد -جرتنا على الحدس لدي يتشكّل عن  
طريق عدم «تأديب لأحلاقي لدي بغير الدراسة العلمية ولا يمكن العبر  
عن ذلك الحدس أو الإلهام أو شرحه شهياً بسب طبيعته نفسها

يمر المتدينون أن الإلهام قد يؤدي بالعلماء إلى أهول محلفة، وهذا  
أمر طبعي في رأيهم وهم يشيرون إلى أنه في حياة النبي ﷺ، كان الشئ  
بسه عن استعداد لتسامح مع الحلول المختلفة للمسائل الفقهية، طم لم  
تجاوز حدوداً معينة والمثير للاهتمام أن العلماء في تفهمهم نوع قول

(١) "Rosen 1989; Hallaq 2009: 164-176"

معين لا يقتضون على محتواه، بل يدققون في الطبع لأحلاقي لمصدره  
 فمن أجل أن يكون انقوُ مائعا، يجب أن يكون صادرا عن عالم معروف  
 بالورع وقد حكى لي أحد العلماء الأزهريين قصّة عن ابن من أهم  
 فقهاء المعاصرين محمد سعيد رمضان البوطي، وعد الله بن به ووفى  
 تلك الحكمة، كان البوطي ماء من بعض الأحكام الفقهية التي أصدرها  
 ابن به، فقد رأى البوطي أن تلك الأحكام شديدة السهولة، ولذلك ذهب  
 لريادة ابن به ولما وصل البوطي وحده جائسا يذكر الله، وعندما شاهد  
 عبادته تلك تلاشت محاوره فالوطي وإن لم يوافق بن به في تلك  
 الأحكام، فقد علم أنها تستحق الاحترام عندما تأكد من نفوذ مصدرها  
 وتوضح هذه الحكمة الدور الذي تلعبه الأخلاق في تحديد أي الأقوال  
 جدير بالسماع في الفقه الإسلامي



## الفصل الرابع

### تحصيل العلم عن طريق الصُّحبة

من سمات «مميّزة» لتعليم الإسلام في حقبة ما قبل عصر الحديث هو عدم وجود نسبة المؤسسة الرسمية «على سبيل مثال» يصف جودثان بيركي لتعليم في القاهرة في العصور الوسطى بأنه «غير رسمي» في جوهره، ومرتب، ومرسّط بالأشخاص أكثر من رعايته بالمؤسسات»<sup>(١)</sup> كما يَصوِّر د. ف. إفرات حالة مشابهة لذلك في تعداد في القرن الحادي عشر [الميلادي]، فيؤكد إفرات على «هامشية أي شكل من أشكال التنظيم»<sup>(٢)</sup> كذلك، ويبيّن أن التعليم كان يتم في الأساس عن طريق العلاقات الفردية بين المعلم وتلميذه»<sup>(٣)</sup>.

من المسلم به أنّ عدم وجود نسبة المؤسسة الرسمية في التعليم العربي في العصور الوسطى لم يستمر بالضرورة في تحفة العثمانية؛ بل في أثناء «عمر» الفرنسي لمصر، كان التعليم المصري قد بدأ يتحرك نحو مزيد من

---

(١) "Berkey 1992: 18"

وانظر أيضاً

"Makdisi 133-145-146; Ephrat 2000: 75; Hallaq 2009: 118"

(٢) "Ephrat 2000: 85. Also see Chamberlain 1994: 17"

وانظر أيضاً

"Chapter 2 in Chamberlain 1994, Chapter 3 in Hallaq 2009"

وللاطلاع على نقد لهذه الأمورال يصعبها بالمعاملات بشديدة، انظر

"Stewart 2004"



إليه مؤسسة<sup>(١)</sup> ولكن لم يقع الانقطاع بعدُ آنذاك مع الأساط القديمة من التعلم، ولم يكن التعليم في مصر قطعاً يشبه التعليم العربي الحديث

وإذا كان اتعلم انداك يلور حول العلاقات غير الرسمية، فكيف كان تدك العلاقات تشأ وتفن؟ ها هنا تشير الدراسات إلى الممارسة التربوية المذكورة سابقاً التي تُسمَّى «الصُّحَّة» أو «الملازمة»<sup>(٢)</sup>. تجمع صُحَّة من التلميذ والشيخ في علاقة شخصية طويلة الأمد، وكثيراً ما كان الشيخ يشي تلميذه في سنه، يقوم التلميذ مع شيخه بسوع من الخدمة الشخصية<sup>(٣)</sup>، فمضي لشيخ وتلميذه الأوقات معاً في تناول الطعام والعبادة والسمو، ويُتوقع من التلميذ أن يشاهد شيخه وأن يفتدي به، كما يقوم الشيخ بدور المعلم لوالده، ويُتوقع منه أن يراقب سلوك تلميذه وبؤذنه، وهذه هي الرسة، وبهذه الطريقة يكتسب التلميذ العلم بأحكام الشريعة وكما سرى، فإن مدرسة الصُّحَّة ما زالت مستمرة إلى يومنا هذا بين العلماء المتعبدين في الأزهر

---

(١) كان سعود حمادي دورٌ مهمٌ في ريفه استوُخه نحو المؤسسة ولكن من ناحية أخرى، تحتفظ مؤسسات التعليم المصرية بطابع يختلف عنها في الأنماط، للاطلاع على مقاربة نلسات المؤسسة في التعليم العثماني، انظر "Hallaq 2009: 153-158; Ahmed and Filipovic 2004; El Shamsy 2008: 104-105" و للاطلاع على عمل حديث عن التعليم الإسلامي في أملاذ العربية تحت الحكم العثماني، انظر

"Burak 2013"

(٢) "Berkey 1992: 34; Hallaq 2009: 137-138"

وانظر أيضاً

"Makdisi 1981: 128-129; Chamberlain 1994: 118-122; Ephrat 2000: 81-85; El Shamsy 2008: 100-101"

(٣) انظر

"Chamberlain 1994: 116-118; El Shamsy 2008: 101"

وانظر أيضاً

"Hallaq 2009: 138"

يبحث هذا الفصل في مسألة الضحية، لكنَّ هذه بعمارة لربوبه  
يجب أن نوضح في موضعها من طاهره التعليم الإسلامي لأوسع، فإنَّ تعلم  
لأحكام ونقود في العديد من التقاليد الثقافية والقدوسه ودينيه، كما  
أوضحنا سابقاً - نحصل مجموعة من الطرق، ومن أهمها ثلاثة (١) نتعلم  
عن طريق النصوص، (٢) والتعلم عن طريق المشاهدة، (٣) والتعلم عن  
طريق الممارسة. وتلك الطرق يكمل بعضها بعضاً لأنها مشترك حصفاً في  
تكوين صورة شاملة متسقة للعمل (وهي كثير من التقاليد يكون العلم  
بأحكام عنها بعقل معين)

لا نركز الضحية على التعلم عن طريق النصوص، بل نجمع بين  
طريقتي التعلم بالمشاهدة والتعلم بالممارسة وما دام بضحة فيها أجراء  
من التعلم عن طريق المشاهدة، فمن الأفضل توصيح بذلك لأجراء  
باستعمال أفكار نظرية الهرميوطية. وكما أوضحنا سابقاً، فإنه يمكن إبراز  
الأفكار الهرميوطية على ممارسة الضحية كما يلي في التراث الإسلامي،  
يضيح علماء الدين - في الحالة المثالية - أنه تعالى بالعمل وفق  
لأحكامه مقاصده وبعبارة أخرى، يمارس علماء الدين - في الحالة  
للمثالية أحكام الشريعة، فهم يقتدون بالنبي ﷺ ويتبعون أثره. ولما كانت  
أعمال علماء الدين موافقة لأحكام/مقاصد الله، فإنَّ أعمالهم تعدُّ آثاراً  
- ومن ثمَّ فهي علامات لأحكام/مقاصد الله (مثلاً من مقاصد الله أن  
يصلّي المسلمون خمس صلوات في اليوم والليته، وأثر ذلك أن يصلّي  
علماء الدين خمس صلوات في اليوم والليته) وفي هذا الموقف، يمكن  
استنتاج الصفات الإلهية من أفعال الطاعة الانقيادية (ومنها لأفوال)  
التي يقوم بها علماء الدين فإذا امتنع أحد علماء الدين عن تدخين  
الحائض، فقد يستنتج أن إرادة/مقاصد الله تمتضي امتناع المسلمين عن  
التدخين، وقد نستنتج أيضاً أن الله يرفع في حفظ صحته الإنسان، وأنَّ الله  
يعلم أن لتدخين صارَّ بضره. وفي الضحية، يشهد بتعمد أفعال الطاعة  
الانقيادية لي يقوم بها شيعه (وهو عديم من علماء الدين) مشهدة مسخرة،  
ومن هذه الأفعال يستنتج الحميد أحكام/مقاصد الله، وكذلك برعات

والعلوم التي تستند إليها تلك المقاصد/ الأحكام وبعبارة أخرى، عن طريق مشاهدة أفعال الشيخ (أي ممارسة الشيع لأحكام الشريعة)، يستبطن التلميذ لعدم بأحكام الشريعة.

ولا شك أن أفعال الشيخ ليست انمصدر الوحيد عد التعمد لتعلم بأحكام الشريعة (الصفات النفسية الإلهية)، فإن القرآن و لأحاديث النبوة والأثر عن أفعال العلماء السابقين هي أيضاً مصادر لتعلم بالشريعة، وتلك كلها آثار/ علامات للصفات النفسية الإلهية، سواء كما أن أفعال الشيخ الانبغذيه هي آثار/ علامات للصفات النفسية الإلهية والتلميذ يصح في الاعتبار جميع تلك الآثار والعلامات وهو يكون صورة شاملة متسقة لما في نفس الله (أي صفاته النفسية)

تتضمن صفحة أيضاً التعلم عن طريق الممارسة وما دمت الصفحة فيها أجزاء من التعلم بالممارسة، فمن الأفضل توصيخ تلك الأجزاء باستصحاب أفكار نظرية الممارسة وكما أوضحنا سابقاً، فإنه يمكن إبراز أفكار نظرية ممارسة على الصفحة كما يلي لا يكتفي التلميذ في صحته بشيعة بمشاهدة شيعة ليتعلم أحكام الشريعة، بل يتوقع من التلميذ أن يطبع هذه الأحكام بنفسه عن طريق ممارستها، وهذا يطوي على الأعداء، ويشجع يمارس أحكام الشريعة، والتلميذ يقتدي بالشيخ في ممارسة الأحكام نفسها وهوو ذلك سرى أن التلميذ يمارس تلك الأحكام تحت نظر شيخه، فيقوم الشيخ بتصحيح تلميذه إذا أخطأ في الممارسة هوو كان التلميذ يدعى يقوم المعلم بتأديبه بلسانه أو بيده، وبذلك يتعلم التلميذ وجود حكم شرعي يصح التدحس (أي إن الله يريد من المسلمين الامتناع عن التدحس) وبسبب تأديب الشيخ له سيستمر في تحصيل علمه بأحكام لشريعة (والصفات النفسية الإلهية) كما أنه سيستمر في تصحيح ممارسته لأحكام الشريعة؛ لأن ممارسته لها تستد إلى علمه بها، وبهذا لا عار يحضن ستمد العلم بأحكام الشريعة عن طريق الممارسة ومن الممكن سمية تلك لمعرفة بالمهارة (أي إن التلميذ أصبح بعلم كيف يعمل بأحكام

الشرعية عملاً صحيحاً) وكما سرى، فإن العلماء المصممين يربطون بين الضُحَّة وبين تحصيل العلم بأحكام الشريعة في صورة المهارة

كما أشرنا سابقاً، فإنَّ البعلَّم عن طريق الممارسة في الضُحَّة- لا يمكن تحليله بصورة مفصلة عن التعلم عن طريق المشاهدة؛ وذلك لأنَّ ممارسة التلميد تقوم على مشاهدة أفعال شيوخه وتحديدًا لأنَّ التلميد يشاهد شيخه يقوم بفعل ما (كلامتاع عن تدحيز السجائر)، فلا بدَّ أن التلميد حيثُ يستبسط حكمًا/مقصدًا إلهيًا من هذا العمل (أي إنَّ الحكم)/المقصد الإلهي مثلاً هو أن يمنع المسلمون عن التدخين) وبعد أن يستبسط التلميد هذا الحكم/المقصد سيتمكنه العمل وفقاً لذلك الحكم/المقصد (أي سيتمكنه ممارسة ذلك الحكم/المقصد) وقد أردت التأكيد على هذه النقطة؛ لأنَّ أصحاب نظرية الممارسة<sup>(١)</sup> اعتادوا تجاهل حقيقة أن ممارسة الأحكام -عالمًا- تستلزم امتساعاً (هرميوطيقياً) للصفات النفسية من الأفعال، المشاهدة

ويجب الإشارة إلى ملاحظة أخرى فمن أجل الاستيعاب الكامل لممارسة الضُحَّة، يجب أيضًا أن نشه إلى التمدد الأخلاقي فيها فقد أوضح الفصل السابق أن العلماء المسلمين يربطون بين ممارسة أحكام الشريعة وبين اكتساب العديد من الأخلاق/الصفات النفسية التي تأمر بها الشريعة وكما سرى، فإن الضُحَّة لمَّا كانت تستلزم ممارسة الأحكام، فهي مرتبطة أيضًا باكتساب الأخلاق/الصفات النفسية التي تأمر بها الشريعة

### ١- العلم الشرعي بوصفه صُنعة

من أجل استيعاب النموذج التعليمي الذي تقوم عليه الضُحَّة، فمن الضروري أن نعرض الكتابات الإسلامية الكلاسيكية التي تصف تعلم

(١) مثل بورديو، وطلال أسد.

مصانع عن طريق السلحد وقد كان يُنظر إلى العلم الشرعي في حمة ما قبل العصر الحديث بوصفه «صناعة» من المصانع<sup>(١)</sup>

لقد توسّع ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) في تدوين هذه المألة في مقدمته حيث يرى ابن خلدون أن العلم بالصناعة يوجد في صورة الملكة، ويعرف الملكة بأنها صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك بفعل وتكرره<sup>(٢)</sup> وعلى الرغم من وجود العديد من أنواع الملكات/الصفات الفسفة، فإن ابن خلدون اهتم -إلى حد كبير بالمهارات ولدت بفكرته هي أنه عن طريق ممارسة صنع السيوف أو التحدث باللغة العربية، يكتسب الفرد «علم» بكييفية صنع السيوف أو التحدث باللغة العربية، ويكون ذلك لعلم في صورة الملكة/المهارة.

ولذلك فإن ما أول ابن خلدون لتعلم المصانع يرتكز على العلم الذي هو في صورة ملكة وهو يعبر بين هذا النوع من العلم القديم على الملكات، وبين العلم الذي يمكن التعبير عنه ونقله بالكلمات ولذلك يرمض ابن خلدون القول بأنه يمكن اكتساب الملكات من لصوص مكتوبة، بل يرى أن «المصانع لا تدّ لها من مُعلّم»<sup>(٣)</sup>

ويرى ابن خلدون أن الملكة تُكتسب من المعلم بطريقتين: الأولى هي لمشاهدة مباشرة أو «عمل المصنعة»، وهي تصفّر التعليم بالمثال، فالمعلم يقوم بالعمل المرتبط بالملكة أمام المتعلم، فيمكن المتعلم من مشاهدته ونقده<sup>(٤)</sup> فالمعلم مثلاً قد يقوم بصنع سيف أو الحديث باللغة العربية أمام المتعلم، حتى يتمكن التلميذ من مشاهدة ذلك ونقده والطريقة الثابتة التي

(١) "Mitchell 1991: 82; Mesuck 1993: 104"

ونظر أيضاً على ميل المثال

"a. Taftāzānī n.d.: 30; al-Zarnajī 2004: 64; al-Dihlawī 1398h: 2; Lapidus 1984"

(٢) "Ibn Khaldun 2010: 2: 856"

(٣) "Ibn Khaldun 2010: 2: 856"

(٤) للاطلاع على أهمية الاختفاء الحسني في التعليم الإسلامي، انظر

"Chamberlain 1994: 123"

ذكره من حدود هي التعلُّم بالعبارات أو نقل الخبر و عدمه، وليس من  
 هو صحيح ما يقصده بذلك، فربما كان يريد أن المعنُّم بوجه فعل المعنُّم  
 بالتعقُّق والتعمُّدات والاشهاد بالخصوص والكتب المتعقِّقة بالخصوص (مثل  
 الكتب المتعقِّقة بصناعة السوف أو المحدثات بأدعية العربية)، وربما كان يريد  
 أن المعنُّم يكتفي بالتعليق والإرشاد ونقل الصوِّص لمكتوبة إلى معنِّم  
 دون إشراف على فعله وهذا يختلف عن محرِّد القراءه من الكتب هي أن  
 معنِّم خلافاً يكتب- يمكنه الإجابة عن أسئلة المعنِّم ومناقشة المسائل  
 معه

وعنى كلا الاحتمالين، فإن ابن خلدون يؤكد أن التعلُّم بالمثال أفضل  
 من غيره، فيقول إن المعرفة المنقولة بذلك الطريق «أوعث وأنتم»، وبمكة  
 الحاصلة منه «أكمل وأوسع»<sup>(١)</sup>.

وحقيقه أن المعنِّم يكتسب علمه من المعنُّم تعني أن يمكنه اني  
 يكتسبها هي نسخة من مكة معلِّمه<sup>(٢)</sup> وبعبارة أخرى، فإن المعنُّم ينقل  
 منكته إلى المعلم مه، فيكتب المعنِّم المنكة نفسها

ويرى من حدود أن خطته تلك تصدق في جميع أنواع الصانع، فهو  
 كغيره من العلماء القدماء- يرى أن العلم بأحكام شريعة [أي الفقه]  
 صفة من تلك الصانع<sup>(٣)</sup> وإذا كان الفقه صفة، فإن نقل العلم بأحكام  
 شريعة يعني نقل الملكات عن طريق الممارسة

وتكون النتيجة بمثابة الآلية التي ينقل المنكة في إطار تعلُّم الصانع  
 الذي يصفه ابن خلدون هي تعلُّم الصانع عبد ابن خلدون يشاهد المعنِّم  
 المعلم مباشرة ويقبِّد ممارسته للصناعة حتى يكتسب العلم بها في صورته

(١) "Ibn Khaldun 2010, 2: 856"

(٢) يقول ابن خلدون: «وعلى قدر جودة التعليم ومنه المعنُّم يكون حدو المعنِّم في  
 الصناعة وحصول ملكته»

"Ibn Khaldun 2010, 2: 856"

(٣) "Ibn Khaldun 2010, 3: 948"

الملكَة وفي الصُّحبة، يشاهد التلميذ شبحه ويُقلد معارسته لأحكام الشريعة حتى يكتسب العدم بها في صورة ملكة (أو علّة ملكات) لكما سوف يرى أن الصُّحبة فيها عددٌ من الصفات المميّزة الأخرى

## ٢- الصُّحبة

يُرجع العلماء المسلمون فكره الصُّحبة إلى حياة النبي ﷺ، فيعتقدون أن المسلمين الأوائل قد اشتهرُوا في صورةٍ من الصُّحبة مع النبي ﷺ، بل تُعدُّ تلك الصُّحبة هي صميم المميّزة لهم عن غيرهم ولذلك يُعرف الجيل الأول من المسلمين باسم «الصحابة»<sup>(١)</sup> وتروي المصادر الإسلامية أن كبار الصحابة أمضوا عقدًا أو عقدين من الزمان مصاحبين للنبي ﷺ في حياته اليومية، وأنهم فلما تركوه<sup>(٢)</sup> وهذا يعني أنهم كانوا يقصرون بهارهم معه في بيته، وكانوا يمشون معه في مسجده، ويسافرون معه في أسفاره، ويقفون إلى جانبه في عرواته وفي أثناء كل ذلك كانوا يشاهدون النبي ﷺ ويبديون جهدًا وعيًا بقليد سلوكه والافتداء به (أي اتّباع سنته) وبسبب حياته ﷺ مع هؤلاء الصحابة، نشأت به وبهم علاقات شخصية قوية

وفي وجهه نظر علماء المسلمين (السُّنة)، فإنَّ صحبة المسلمين الأوائل للنبي ﷺ تُعدُّ نموذجًا مثاليًا للتعلُّم، وهذا التعلُّم لم يكن مجرد مشاهدة وتقليد لمرحلية دينية، بل كان فيه تكوينٌ لعلاقة شخصية مع المرحلية الدينية، ومشاركة له في حياته اليومية على مدى فترة طويلة من الزمن. ومن تعلَّم الصحابة من النبي ﷺ بهذه الطريقة، فقد تقرر أن لديهم مستوى فريدًا من العلم شرعي لا يمكن أن يحقق في الأحيال اللاحقة، فكار الصحابة وأقرانهم إبي لسي ﷺ هم الأعلام، وكثير منهم صاهر النبي ﷺ وأصبحوا

(١) للاطلاع على مناهج تكييف فهم مصطلح «الصحبة» في الخطاب الشرعي، انظر

"Jdm a 2004 7: 38"

و الصُّحبة يكون على درجتي مختلفة، فكما رادب مدني رادب درجتها، انظر

"Tbn Taymuyya 2004, 20: 298"

"Makdisi 1981 129" (٢)

حرّة<sup>١٨</sup> من أهله وعائلته، ومن هؤلاء الحلقاء الأربعة وروحات النبي ﷺ  
ولهذا السبب، يُعدّ هؤلاء من أعلى المرحمات الدنية في الإسلام  
(النبي)

### ٣- الصّحبة بين العلماء المتأخرين

حاكت لأحوال المتأخرة من المسلمين في طريقهم لتعلمه بمودح  
المسلمين الأوائل فكان كبار طلاب الشيخ يُسمّون بـ «الأصحاب»<sup>١٩</sup>،  
وكانوا يسعون إلى مشاركته في حياته كما كان الصّحابة يشاركون النبي ﷺ  
في حياته وعنى الرّغم من أن مراقبته الطلاب تُشجعهم بمسيرة قد تمثل  
صعق على الشيخ أو المعلّم، فقد كانت تُعدّ حرّة، ضروريّة من اتّعلم  
ولأخري (ت ٣٦٠هـ / ٩٧٠م) بوصي المعلّم بأن «لا يملّ من أصحابه لكثرة  
صحبه، بل يحب ذلك لما يعود عليه من بركه»<sup>٢٠</sup> وابن جماعة  
(ت ٧٣٣هـ / ١٣٣٣م) الذي كثيراً ما يفتل عنه العلماء السابقون  
ويلاحقون في كتب أذاب المعلّم - بوصي الطلاب بتبنيه مشبهة، ويُضحه  
الدائمة ضرورية ودافعة «ولا يشبع من طوب صحته، فربما هو كاللحمة  
تنتظر متى يقطع عليك منها شيء»<sup>٢١</sup> وفي الأرمه بقديمة كتب الصّحبة  
ربما تقتضي أن يأكل الطلاب انطعام مع شيوخهم، أو حتى أن يسكنوا في  
بيت واحد، وكثيراً ما كانت العلاقات شخصيه تعمق بأن يتزوج أحد  
من إحدى بنات شيوخه<sup>٢٢</sup>

<sup>18</sup> Berkey 1992: 14. Chamberlain 1994: 121-122. Ephrat 2000: 81. Hallaq 2009: 37.

<sup>19</sup> Ibid.

ونظر أيضاً

<sup>20</sup> Makdisi 1981: 92-93. Makdisi 1991: 239.

<sup>21</sup> "Al-Ajuri 1985: 31".

<sup>22</sup> "Ibn Jama'a 2009: 96".

<sup>23</sup> "Hallaq 2009: 137".

ونظر أيضاً

<sup>24</sup> "Ephrat 2000: 83".



شهد كتب السير على أعمدة الضحوة والرفعة، وتشير دائماً إلى كونه  
 ركناً في حياة العالم، وتاريخ الحربي (ت: ١٨٢٥م) ليس مثلاً، فإن  
 تراجعه لجدّه عممة في مصر نبّئ كيف أنّ المشايخ المعاصرين بحممه  
 بمرسة كانوا يكتسبون العلم عن طريق الملازمة، والملازمة التي يذكرها  
 حبرتي لها درجتان مختلفة، فأعلاها «الملازمة الكنيّة»<sup>(١)</sup>، ومن الوصح  
 أنّ ملازمة عبد حبرتي لا تقتصر على محدّد أحد العلم الأكاديمي، فهي  
 ترحمه لأحد الشيوخ مع معلّمه نبّئ أنه «صار من خاصّة ملازمه وتخلّق  
 بأخلاقه»<sup>(٢)</sup>.

ومن أمتعته نكاشته للملازمة ما قاله الحبرتي في ترحمته لأبيه، الذي  
 كان عالمًا يتمتع ببعض الشهرة.

«وكان يرى الاشتغال بعلم من العيالي، وإذا أده طرد فرح به  
 وأقبل عليه ورعّه وأكرمه، وحضوراً إذا كان غريباً، ورفد دعاه للمجاورة  
 عنده وصار من جملة عياله، ومنهم من أقدم عشرين عملاً قياماً وبيماً  
 لا يكتفئ إن شئ من أمر معاشه، حتى غسل ثيابه، من غير ملل  
 ولا ضجر».

ويصف الحبرتي علاقة والده بأقرب تلميذين عنده بأنهما كانا «بمرلة  
 أولاده»، ومن «مهمهما كانا لا يفارقاه إلا وقت إفرأ دروسهما» وكان  
 والده يمارح تلاميذه «ويرؤّحهم بالأدبيات والنوادر والأبيات الشعرية  
 والحكايات النطقة والنكات الطريفة»<sup>(٣)</sup>.

ومن أمتعته على تلك الممارسة في تلك الحقبة ما وصفه المستشرق  
 الإنكليزي إدورد لايس، فقد أمضى لايس وقتاً طويلاً في مصر، وكان  
 معاصراً قريباً من الحبرتي يقول لايس في وصف المراحل المتكررة من  
 الضحوة، وهو يركّز على التلاميذ الصغار:

(١) "Al-Jabartī n d , 3 : 109, 145"

(٢) "Al-Jabartī n d , 3 : 47"

(٣) "Al-Jabartī n d , 3 : 458-459"

والشيخ الذي درس في الأزهر إذا كان لديه تلميذات فقط من أبناء  
العلاحيين لأثرياء إلى حد ما ليعلّمهما، فقد كان يعيش في نرف، فهذه  
التلميذات يخدمانه ويظفان بيته، ويعدان طعامه، وعلى الرغم من أنهما  
يأكلان مع شيخهم فهما له كالخادم التابع فيما عدا وقت الطعام فيسعدانه  
أيضا ذهب، ويحملان حذاءه (وكثيرًا ما يحملان الحذاء عند جمعه) عند  
دخوله إلى المسجد، ويعاملانه بالتبجيل الواجب للامراء<sup>(١)</sup>

ويتفق وصف لاس لممارسة الضحّة في مصر في القرن التاسع عشر  
في لحمّة مع ما ذكره جوناثان بيركي عن الحقبة المملوكية لسابقة لذلك  
يقول بيركي،

«كان يُوقع من الطالب أن يكون سلوكه مع شيخه كسلوك الابن المُطعم  
مع أبيه، فكانت مسؤولته تشمل: حماية شيخه من زحام العائّة، وألا يدنو  
منه إلا بشياط نظيفة وأظافر مقلّمة وشعر مرّجل ودون رائحة كريهة في ثيابه  
ويديه، وأن يرعى أطفاله وحديثه، وأن يروى غير شيخه كما لو كان أحد أفراد  
عائته»<sup>(٢)</sup>.

ويُصرّ الوصف الذي ذكره لاس وبيركي سمّة مهمّة في الضحّة؛ ألا  
وهي الخدمة، فكثيرًا ما كان الطالب يعرض على شيخه أن يكون حادّما  
به<sup>(٣)</sup>؛ وذلك من أجل إجماع شيخه أن صحته المستعرة ستعود عليه بالنفع  
لا المشقّة

من السهل أن يرى مفعلة هذا النظام للمعلّم، لكن لتعلّم كانوا  
مفلس عليه في حماسي أيضًا وذلك لأنهم كانوا يرون أن العلم يستغل

(١) "Lane 2005 [1836] 215"

(٢) "Berkey 1992 36"

(٣) «نظر

"Chamberlain 1994 116-118; El Shamsy 2008 101"

ونظر أيضًا

"Hallaq 2009 138"

بملازمه، وبدلت من الملازمه المسمره للشيخ هي أصغر وسيلة تحصل مكانه ورتبه المعرفه والطالب إذا وقع اختيار أحد الشيوخ المشهورين عليه سيكون مرافقه يكون قد أثر لنفسه سبلاً إلى قمة الهرم العلمي. يستغل الروجوي قصة كاشفة لأحد العلماء اكان رئيس الأئمة في مروه، وكان يستعد بحترمه عية الاحترام، وكان يقول: إنما وجدت بهذا المصباح خدمة الأستاذ، فإني كنت أخدم الأستاذ القاضي الإمام أبو زيد بدوسي، وكنت أخدمه وأطعم طعامه ثلاثين سنة ولا أكل منه شيئاً<sup>(١)</sup>

ولمّا كان شيخ لا يتعد إلا عددًا قليلاً من الأصحاب المقربين (حتى لو كثر عدد طلابه)، فكان اختيار الطالب ليصبح حادماً لشيخ مشهور من أشرف المصادر وفي حقبة ما قبل العصر الحديث، كثيراً ما كان أقرباء الشيخ يُقدّمون في ذلك؛ ولذلك كثيراً ما كان خروج كبار العلماء يرسد بعائلات بعضها ومن الوسائل الأخرى لاكتساب هذا الشرف أن يتعزق الطرب على أقرانه في عفته وأخلاقه وموهبته، وربما يجد العدم الفرصة الملائمة في مراحل مختلفة من حياته العلمية، ولو جعلنا الممارسة المعاصرة مؤشراً، فإن مرافقة أحد الشيوخ المشهورين تعدّ أمر جاداً حتى للعلماء الراسخين في الثلاثينيات والأربعينات من عمرهم

وعند أقيّة من العلماء التفيديين المعاصرين في مصر، ما زالت الصفحة تحفظ مكانها الثمينة، فقد حكى بعض الأهريين البارزين كيف استطاع بمساعدة من بعض الواصلين من زملائه - في منتصف الثلاثينات من عمره - أن يعرض عليه شرف البحث عن ترسانته العليا في مصر، ليصبح حادماً لأحد كبار العلماء في سوريا وعلى الرغم من أنه لم يستطع السفر إلى هناك لعدد من الأسباب الشخصية والسياسية، فإنه أكد أنه راعى في ذلك مجرد مكانه من السفر وعندما سأله عما كان يأمل أن ينفعه، أجاب بأن الصفحة تدور حول المشاهدة «فالتعلّم عنده أن يشته إلى أدق تفاصيل في سلوك شيخه، فإذا سأل أحدهم شجعة فلا يكتفي لذلك

(١) "Al-Zarnuji 2004: 27"

بالانتباه إلى الجواب، بل عليه أن يتدبر كيف استقبل الشيخ السؤال، هل اتسم أم عسى أم صمت؟ ومالاتباه إلى هذه التفاصيل يتعلم الطالب أن يعجب عن الأسئلة بنفسه.

في الأشهر الأولى من بحثي، بدأت علاقي مع هذا الشيخ تتطور في سجد الضحوة، على الرغم من عدم إدراكي لمدى ذلك فقد بدأت أأكل مع عدة مرات في الأسبوع، وكما يحكي أبقا كامده معاً، ذهب إلى المسجد وبرور الحركات وناقش العقائد الإسلامية وكان لشيخ فقير إلى حد ما، فكان يرى أن أسعار الوجبات في مطعم «كتاكي» باهظة ثمناً لكن فقره لم يمنعه من أن يكون كريماً بقدر استطاعته، فقد منحني - إلى جانب الطعام - العديد من الكتب، بل إنه قدم لي مفاح مبره، وأحسني أنه يمكنني النوم في طواب الليل إذا احتجت إلى ذلك. ولم يطلب شيئاً مقابل ذلك، وأصر على رفض المساعدة المالية التي حاولت أن أعطيها له وقد أحسني أحد جيرانه أنه «صوفي كبير» بحفي رنته وصلاحه عن الآخرين. كنتي بدأت أشعر أن ذلك الوقت الذي يمضيه معاً كان يصعب بحثي، فكيف يمكنني أن أبحث في طبيعة لتعلم الإسلامي إذا كان يصعب مهاري. ولبني في مشاركة الحياة اليومية للشيخ؟ وقد أدت هذه المشاعر لاحتنة من حاسني وبعض الأحوال الشخصية في حياة الشيخ إلى افترق بعد ذلك.

كما أن لدني مع شيخ أرمني آخر يُسمى الشيخ كريم بسط مربة من لثواء على مدرسه الضحوة عند العلماء لمعاصرين ومن أجل تقديم صورته ثرية عن هذه الساعات، سوف أنقل عن مذكراتي الميدانية.

«الشيخ كريم يبلغ من العمر سبعين عاماً، وهو حاصل على درجة  
اسداس من كلية الشريعة بالأرهر، ولديه لحنه سمكه بشر فيها شيب،  
ويربدي حلاله وطهيه صوغة ويعمل حارساً في برب يقع بالقرب من جامع  
الأرهر، وبانداً ما يعاخر تلك المباني.

يقع لرب في لطان الأرضي من مبي سكني، ومدخل لرب مصوح  
على رفاق غير معبد، والربل نفسه مكوّن من طهين أحدهم فوق الأرض

والآخر نحتها، وكل طابق مستطيل الشكل، وحجمه قريب من حجم عرقه  
معشه كره، وعلى أرضه سجاد أحمر ناهت يعطي ما بين حדר به، وكثير  
منها معطى سجادة شرفي أحمر كثيف، وحدران الرل لونها أبيض، وعليها  
صور لشخصيات دينية معاصرة. يجلس الصيوف على ومائد صفراء سية  
مستطبة بشكل موضوعة على الأرض أمام الحدران، وبس هناك أرائك  
ولا طاولات.

كان عدد رل يستخدم في وظائف دينية متعددة، وأهمها أنه كان  
يسبغ حبات درسة يلقها علماء من الأزهر (لكن الشيخ كريم لم يكن  
يدرس فيه نفسه) وتنفذ تلك الحلقات في جميع أيام الأسبوع، فهي أيام  
تجمعه ولأربعاء تُنفذ حلقة واحدة، وفي أيام الخميس ست حلقات، وفي  
أيام الأخرى حلقتان أو ثلاث أو أربع. وتكون الحلقات في الطابق  
لسمي بين أوقات الصلاة، والحضور متاح للجميع، لكن معظم الحاضرين  
من الطلاب المتخيلين في جامعة الأزهر

عنى أحد جدران الرل وضعت صورة دائرية لمعلم شيخ كريم،  
الذي سُمي رل عن اسمه، والذي كان أحد أكر العلماء في مصر بعد  
تخرجه في الأزهر وقد تُوّي قبل أكثر من عقد بقليل وكان شيخ كريم  
كلما تحدث عن شيوخه يتم ولعت عينه

اكان شحي رجلاً حاضاً جداً، والذي أحببته به أن ياطه كان  
كظاهرة، وكلاهما كان نقاً إلى العاية، وفي بعض الأحيان قد تعد إسناً  
حسن اسلوب في اظهار، نكك لا تدري ما في ياطه

وكان الفقراء يحبون شحي جداً، فقد كان دائم بعهده لهم، وكان  
يده مس من ثلاثة طوبق، لكنه تصدق به، وانتقل ليعيش في بيت صغير،  
كما كان الشح شحاً مهاداً، فعلى الرغم من قوته [وخطره السياسي] فقد  
كان رئيس الأمن الوطني نفسه محباً على احترامه، وكان يقبل يده  
يعرف جمال عدد لاصير؟ لمد كان طاعه حقاً، بل جميع الطماعة في عالمه

العربي الآن، مثل حي مارك وبشار، هم بلاميد عبد الصار<sup>(١)</sup> حَسَنًا،  
صعد شبحي على المسر مرةً وحلم الجميع فائلاً عن عبد الصار. احمر  
يحكم البلاد. وسُحر الشح سبب ذلك وخس مع اسعيا، ثم أخرج من  
سجته بعد ذلك، لكن حسه رفع مكانته في أعين الناس

عندما كنت طفلاً كنتُ أعيش في الحي الذي يعيش فيه شبح، وهكذا  
عرفته. وعندما بلغت العاشرة بدأت الدراسة معه، كما ينتمي يومين في  
الأسبوع في درس خاص في بيته، وفي الأيام الأخرى كان يلقي دروساً  
عامةً في مختلف المساحد. وكنت وبعض التلاميذ الصغار نتبع الشبح في  
دروسه أينما ذهب.

علمني شبح أموراً كثيرة عن التعلم الصحيح، وكان يقول «من أحد  
من الكتب شبحه الشيطان»، وعندما أنهى بحث قراءة كل كلمة وليس كل  
كتاب مع الشبح، لضمان فهمها فهنا صحيحاً.

شأ بيبي وس الشبح علاقه شخصية قوية، فكانت دروسنا تحتل  
تداول الطعام والتحدث عن أمورنا الشخصية، وكنت أرى الشبح يومياً،  
وطبقت تلميذه لمدة أربعين عاماً حتى وفاته، فكان مثل أبي، وهو أبي  
رئيسي، وعلمي وفقاً للمودع القدوة كلسي<sup>(٢)</sup>، الذي علم من حوله من  
الصحابة من خلال تكوين علاقات قوية معهم».

ومن الأمثلة الأخرى على الشخصية بين كبار العلماء المعاصرين ما  
أخبرني عنه أحد طلاب الأهر، والقصة عن عالم له شهرة عالمية يريد  
عمره عن خمسين عاماً. نجح هذا العالم في الحصول على دبلوم لصفاء  
بصفة أشهر في كل عام مع شبح أشهر منه، وتضمنت الشخصية في هذه  
الصفحة أن يسافر العالم الأدنى رتبة مع شبحه وأن يخدمه في تواضع. وقد

(١) جرى هذا الحوار بعد أن أعاد بشار الأسد زيارة دمشق وكان بشار الأسد يعاني من  
اضطرابات كبيرة في سوريا.

حصل لطرب الذي أحرمي سلك القصة على فرصة لبول العشاء مع  
الاثين، وكان يتحدث في العالب مع الشيخ الأقل شهرةً وعدم طست مه  
أن يصف ما دار من محادثات بينهما، أحرمي كيف أن شيخ كان يسأل  
شيعة عما يحه ويتأكد من أن الرمادي محلي بالنظر المصيب من الكر

وعلى الرغم من أن الاهتمام بالتفاصيل الدقيقة كنت قد يبدو عريث،  
فإنه يقع في قلب ممارسة الضحية وقد رأيا سابقاً كيف أظهر العلماء  
المسلمون عنفات واشتعالاً شديداً بأدق التفاصيل في مدارسهم التي عليه السلام،  
فما كان الشيخ بمثابة نسخة حية من النبي عليه السلام، فإن تفاصيل مدرسته تُعدُّ  
جديرة بالاهتمام.

#### ٤- الأبناء والآباء

في مدرسة لثحنة تُعدُّ العلاقة بين المعلم والمتعلم أقرب إلى العلاقة  
بين لويد وابنه<sup>(١)</sup> ويصف القاسي (ت ١٤٠٣هـ / ١٠١٢م) معلم بأنه  
«ساحود بأديهم، واسطر في رحرهم عما لا يصلح لهم، ويؤلم باكرهم  
على مثل مدافعهم، فهو يسوسهم في كل ذلك بما يفهمهم، ولا يحرهم  
دئ من حس رفق بهم، ولا من رحمته إياهم، فربما هو لهم عوض من  
أبنهم»<sup>(٢)</sup> ويوصي من جماعة المعلم بأن يعني بمصائب الطالب، ويعلمه  
بما يعانيه أعر أولاده، من الحس والشعفة عليه، والإحسان إليه<sup>(٣)</sup>  
ويؤكد العزم الأهرري المعاصر طنب محمد عمبي أنه «من الواجب على  
مدرس أن تنشأ بيه وبين طلابه علاقة مودة ومحبة مثل ما بينهم تماً»<sup>(٤)</sup>  
وهذا يتصوّر عند الشيخ طنبت عمبي أن يقدم لهم المشورة لأخلاقية،  
ويحرص على معرفة أحوال الطلاب الاحماعة والمادية، ويساهم في حلِّ

(١) "Berkey 1992: 36-37; Chamberlain 1994: 110; Ephrat 2000: 83; Hallaq 2009: 137"

(٢) "Al-Qabisi 1986: 128"

(٣) "Ibn Jama'a 2009: 69"

(٤) "Arifi 2005: 48"

ما يكون فيها من مشكلات قدر الإمكان، وأن يروّجهم في ميّوتهم<sup>(١)</sup> وفي الحقب الدرامية التقليدية المعاصرة، بل حتى العلماء المتقدمون كانوا يسمون الشيوخ بأبهم إياه «الروح»<sup>(٢)</sup>، ويتحدثون عنهم باحترام وتبجيل عميق

وكما «الوالد» مع «ابنه»، يقضي كل من التلميذ والشيخ سرّه إلى الآخر، فتولّى شيخ تربيته تلميذه، ويحضر الطالب للبيعة واسميحه الأنوية شيخه وساعد في تعميق هذه العلاقات أن الطلاب كانوا يوتون إلى رعية لشيوخ وهم بعد صغار، كما عرّو كون اطلاب كالأساء أيضاً أن اعلم كان دور حي كثير من الأحياء في عدلات علمه معيه، بحيث كان اطلاب يجلسون عد أفلام ابانهم أو أقرانهم<sup>(٣)</sup> ومن المعروف في مصر في القرن الثامن عشر أن رواسط انصرامة لعب دوراً مهمّ في لتعليم<sup>(٤)</sup>

كان المشايخ في حمة من قبل العصر الحديث يرون أن تشكيل أخلاق «أبائهم» من أولى مسؤوليتهم، بل هي المسؤولية الأهم، ففتح ابن جماعة رسالته في اتعليم بالأية القرآنية ﴿وَلَنْكَ لَقَلْ عُلِي عَظِيمٌ﴾ [القنار ١٤]<sup>(٥)</sup> وهو بذلك يشير إلى أن اتخلق بالأخلاق الحسة يكمن في صميم التميم واتعلم ثم يذكر ابن جماعة عدداً من النقول التي تؤكد أن اللوك والأداب التي يعلمها الشيوخ أهم من دروسهم في العلم فيصل أن بعضهم قد لابه «يا سي، لأن تعلم بابا من الأدب أحت إني من أن تتعلم سبعين دن من لعم»، وعن غيره «يا سي، اصحب الفقهاء والعلماء وتعلم منهم، وحد من أدبهم، فإن ذلك أحت إني من كثير من الحدث»<sup>(٦)</sup>

(١) "Afifi 2005: 50-51"

(٢) "Afifi 2005: 48; Khafajl 1987, 2: 120"

فذلك أبو الروح لا أما الشط

من علم الناس كان غير اب

(٣) "Berkey 1992: 169"

(٤) "Heyworth-Dunn 1939: 36"

(٥) "Ibn Jama'a 2009: 27"

(٦) "Ibn Jama'a 2009: 28"



في حوالي عام ١٩٠٠م، كتب الشيخ محمد الأحمد لطنطاوي الذي أصبح شيخ الأزهر لاحقاً - أن «الشهادة العالمية لا ينبغي أن ينادي بها أهل الأخلاق الفاسدة، وإن لم يرتدوا عن درجة الوسط في العلم»<sup>(١)</sup>. ويكمل الشيخ لأزهرى يوسف الدخوي (ت ١٩٤٨م) المثل القائل «بحر إلى قعر من الأدب أحوج من كثير من العلم»<sup>(٢)</sup> وحتى اليوم، كثيراً ما يذكر كبار العلماء التقليديين أن الطالب يجب أن يأخذ من أدب شح قبل أحده من علمه

## ٥ نية الصُّحبة

في الأقسام السابقة قدّمنا ساوياً عاماً لما سطوي عليه ممارسه الصُّحبة، فكيف أريد الآن إلقاء نظرية فاحصة على ثلاث سمات رئيسة فيها: الأولى: ما بحث في كفة نصّ الصُّحبة لطريقه العُلم عن طريق المشاهدة (أي مشاهدته الشَّح الحي)، والثانية: ما بحث في كيفية نصّ الصُّحبة لطريقه العُلم عن طريق الممارسة (أي إهداء الطالب بممارسة شيخه)، والثالثة: ما بحث في كيفية استخدام الشيخ للعباب بوصفه وسيلة لصحار تروم الطالب بالشريعة.

## ٦ - الصُّحبة والتعلُّم عن طريق المشاهدة

العصر الأول، في الصُّحبة هو التعلُّم عن طريق مشاهدة أفعال الشيخ الحي، وقد مرّ معنا بالفعل فكرة العُلم عن طريق المشاهدة عند ابن خلدون، حيث أثبت أنها أقوى أثراً من مجرّد الحصر والكلام، وهذا القول شائع في «مكتابات الشرعية الإسلامية والإيجي» (ب ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) يقول «مشاهدة الفعل أدلّ في بياحه من الإحار عنه؛ ولذلك قيل في المثل السائر «ليس الحصر كالتمعيه»<sup>(٣)</sup>. ويشير الإيجي إلى أن النبي ﷺ

(١) "Al-Zawahirī 1904: 58"

(٢) "Al-Djwā 1981, 2: 532"

نفسه بشي ممارسات الدببة المحبلة معها أمام الآخرين، فيقول  
«بش الصلاة والحج بالبعث»<sup>(١)</sup>.

وكثيراً ما يُنظرُ إلى أهمية العلم عن طريق المشاهدة في المفاضة  
العقبة المتعقبة بصحابة النبي ﷺ، وقد اقتصوا برتسهم العلمية الكرى؛  
لأنهم شهدو ممارسة النبي ﷺ لأحكام الشريعة (أي السنة)

ويمكر فساء أثر هذا القول قديماً جداً إلى الإمام مالك  
(ت ١٧٩هـ/٧٩٥م)، فيقول مالك عن طبيعة مكانة الصحابة: «إد [كان]  
رسول لله ﷺ بين أظهرهم، يحصرون نربل الوحي والسرب، ويأمرهم  
بفطبعونه، ويسئ لهم فيعنونه، حتى توفاه الله»<sup>(٢)</sup> فهذا يبرر مالك حقيقة أن  
النبي ﷺ كان حاصراً بنفسه بين الصحابة، مع مسحهم عنماً مباشراً  
بنوحي، فتعلموا مه السنة، واستمر هذا الأمر حتى موت سي ﷺ ونعد  
كدمات مالك نافضة، لكنها اكتملت وتوسعت عند العلماء بالاحسين

وهي بيان لرتبة الصريفة لأقوال الصحابة، يشبر من القيم  
(ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م) إلى أهمية المشاهدة، وكما طالت مشاهدة رادت  
قيمها العلمية، فأقوال صحابة وآراؤهم عد ابن القيم تكون مستندة على

أقراش حالية اقترت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول  
أرمان من رؤية سي ﷺ ومشاهده أفعاله وأحواله وسيرته، وسمع كلامه،  
والعلم بمقصده، وشهود نربل الوحي، ومشاهدة بأويده بفعل، فيكون  
[الصحابي] فهم ما لا يفهمه نحن»<sup>(٣)</sup>.

(١) "Al-Jī, 3 125"

(٢) النص منقول من

"Abū Zahra 2002 265"

(٣) "Ibn al-Qayyim 2004, 4 406"

ويقول السرخسي (ت ٤٨٣هـ / ١٠٩٠م) عن الصحابة

«رأيهم أقوى من رأي غيرهم؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي برزت فيها لمصوص، والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام، فهذه المعاني يترشح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئاً من ذلك».

ثم يمصي السرخسي فيؤكد التفاوت بين المجتهد من لصحابة والمجتهد من غيرهم، معتدًا القول بالمساواة بينهم في العلم، ويستدل على ذلك بأنّ صحابه شاهدوا أحوال من يرل عليه الوحي وسمعو منه، وإنما انتقل إلينا ذلك بحرهم، وليس الخبر كالمعاينة<sup>(١)</sup> والسرخسي لا يكتفي ببيان قيمة المشاهدة فحسب، بل يصر على تقديمها على مجرد لعدم بالنقل<sup>(٢)</sup>.

ومن هذه المصوص، يرى أن الصحابة حاروا عند حاجب بأحكام الشريعة؛ لأنهم شاهدوا ممارسة النبي ﷺ لأحكام الشريعة (أي الشئة) وفي كتبهم لتعلم بهذه الطريقة، وصح الصحابة مثلاً أعلى للأجيال اللاحقة، وتلك لأجبار لا يمكنها مشاهدة ممارسة النبي ﷺ (أي الشئة)، لكنهم بدلاً من ذلك يشاهدون ممارسة شيوخهم (الذين يتبعون لشئة)، فالصحابة يتبعوا حكم الشريعة الذي يقرص خمس صلوات في يوم والنبية بمشاهدة النبي ﷺ يصلي خمس مرات في اليوم والنبية، وأما الأجيال اللاحقة فيتبعون ذلك الحكم بمشاهدة علماء الدين وهم يصنون تلك الصلوات.

ستشهد أحد العلماء التمهيديين الذين تحدثت إليهم بحكمة تُروى عن صاحب مثل هل كان النبي ﷺ يلبس الراوبل؟ فلم يجب الطالب سرحوخ إلى أي كتاب، بل ذهب إلى شيخه الذي كان معروفاً بالكرامة بشديد

(١) "Al-Sarakhsī 1993, 2: 108-109"

(٢) "Al-Ghazālī 2004a, 1: 29; al-Shatībī 2004: 670"

دالّة، وعندما دخل عليه وجده يرتدي الراويل، فعاد لطلب إلى ابنه وأجابه: "سأعنى ما رأيته من شجرة - بأن النبي ﷺ كان يلبس الراويل أيضًا - ولقطة أسنانه لا تفيد القيمة المعروفة للمشهد فقط، بل نقل أيضًا فكره أن المشايخ المتأخرين يتقنون الله النبوية بدقة في صورة حيّة"

وهنا يسعى بعبارة ذكر الفكرة الترميزية المهمة التي ذكرناها سابقاً فإن شوتر يؤكد أنه من الممكن - دون وعي - اسقاط الصفات النفسية من النصوص، لكنه يرى أن المرء - دون وعي - قد يستطع معلومات أكثر بكثير عن الصفات النفسية من مشاهدة النظم بالأفعال على مدى فترة زمنية<sup>١</sup> وهذه الفكرة مهمة لفهم دور المشاهد في النص، فهو فرض أن الطالب المسلم شاهد أفعال شجرة على مدى فترة زمنية متصلة (يرى مثلاً كيف يصوم الشيخ في شهر رمضان، وكيف يصلي، وماذا يلبس من ملابس)، ومشاهدة الطالب لآلاف (أو المئات) من أفعال شجرة، منسي بطالب سمودتي يرداد تفصيلاً للعقل الإلهي، من خلال الاستبانات عبر الواعية وكما ذكرنا سابقاً، فتتجلى الاساطات لا تتعلق فقط بمقاصد الله، بل أيضًا برعباته وعلومه. فالطالب إذا رأى أن شجرة يتجسّب المظهر في وجوه النساء (في الشارع مثلاً)، فليست فقط أن الله يريد من لرحاب المسلمين أن يعصوا بأوامرهم من النساء، بل يستطيع أيضًا أن الله يرغب في مع برنا، وأنه يعلم أن إطلاق الصر يؤدي إلى الرضا - ومرة أخرى - كما أخذ شوتر تمنح الاستبانات عبر الواعية قدرًا هامًا - لكنه غير واع - إلى حد كبير من معرفة: فمن طوبى مراقبة أفعال الشجر، فكسب الطلاب قدرًا هامًا - لكنه غير واع - إلى حد كبير - من المعرفة بما في نفس الله

ترتبط المشاهد - عند العلماء المسلمين - ارتباطًا وثيقًا باكتساب المنكيات والأخلاق. يؤكد الكتابات الإسلامية أن لشيخ قد يشكل أخلاق طلابه بأن يكون قدوة أمامهم، فقول ابن جماعة: "إن العبد إذا كان صالحًا

<sup>١</sup> "Schutz 1967 [1912], 39-214. Schutz and Luckmann 1973, 16, 17, 61-68"

أمكر لطالب أن يكتسب حسن الأخلاق والآداب منه<sup>(١)</sup>، وهذا تفصي  
 مستمر للاقتداء بسلوكه، فيحب على الطالب «أن يسلط في السُّنَّتِ  
 والهدي مثلكه، ومراعي في العلم والدين عادته، ويقتدي بحركاته  
 وسكناته، في عاداته وعباداته، ويتأدب بأدابه، ولا يدع الاقتداء به»<sup>(٢)</sup>  
 وأظن أن من جماعة يريد أن يقول شيئاً على عرار ما يلي: تشيخ بمارس  
 أحكام الشريعة، ولذلك يكتسب الأخلاق والملكات التي تأمر بها شريعته،  
 والطالب يشاهد ممارسته شحبه ذلك، ثم يقتدي الطالب بشيخه بمارس تلك  
 الأحكام نفسها، وفي ممارسته لأحكام الشريعة يكتسب الطالب أيضاً  
 الأخلاق والملكات التي تأمر بها الشريعة، وبذلك الطريق يكتسب الطالب  
 أخلاق وشيخه وأدابه (أي التي أمرت بها الشريعة).

ثم يهرد علماء العصور الوسطى تأكيد أهمية المشاهدة، فمكر العُثور  
 على أفكار مماثلة في الحقة الحديثة أيضاً<sup>(٣)</sup> وقد أكد شيخ الأهرار الراحل  
 محمد سيد طنطاوي (ت. ٢٠١٠م) أهمية المشاهدة، مع الإشارة تحديداً  
 إلى هدف اكتساب حسن الخلق

«إن حسن الخلق لا يتأتى عن طريق الأقوال وحدها، وإنما يتأتى  
 بصورة أكمل وأفضل عن طريق الأسوة الحسنة والقُدوة الطيبة والسلوك  
 الحميد ولقد كان الرسول ﷺ من أصحابه مثلاً أعلى لنحو الذي  
 يدعو إليه، وكان يعرض في أصحابه هذا الخلق السامي سيرته العطرة، قبل  
 أن يعرضه بما يقوله من حكيم وعظائم»<sup>(٤)</sup>

(١) "Ibn Jama'a 2009: 89"

(٢) "Ibn Jama'a 2009: 92"

(٣) "Hasb Allah 1997: 5; al-Dusouqi 2009: 26"

(٤) "Tantawī 2003: 219-220"

وانظر أيضاً:

"Afifi 2003: 36, 42"

## ٧- المشاهدة والبركة

عندما يتحدث علماء عن قيمة المشاهدة المباشرة، فلا يقتصر اهتمامهم على ما هو مرئي متحدد فقط، بل يهتمون بمجموع «فرائض» لأحزاب<sup>(١)</sup> المتاحة أمام الشخص الحاضر بداهة هي أثناء القيام بالممارسة وانعكاسهم الكامن لهذا الأمر بـ «طرق استكشاف العلاقة بين «سعدنهم عن طريق الصُّحبة واكتساب «البركة»

في حين أن الطبيعة الدقيقة لـ «البركة» مسألة خلافية، فإن معظم العلماء المسلمين سعيديين يرون أن البركة نوعٌ من «قوة الخارقة للعادة تكون مبركة من عند الله»<sup>(٢)</sup> واسمة المعبودة ببركة هي أنها قد سهل من خلال لقرب سمادي أنجسدي، ومع أنها قد تكون في أي مكان، فإن موضعها بشائي هو حسد العالم الصالح<sup>(٣)</sup> فإنه يقبض على «سعدنهم من بركانه بسبب بقواه، ومن أراد الحصول على هذه البركة فيمكنه ذلك من خلال الاقتراب جسدي من العالم، وانظر إليه، ونفسه»<sup>(٤)</sup> وفي مصر الحديثة، يُعدُّ تقبيل يد الشيخ عند دخوله وحروجه من الطرق الشائعة للتبرُّك<sup>(٥)</sup> ومن طرق أخرى تمسُّ قعر العائم أو استرخ في حصىره<sup>(٦)</sup>

والبركة تتعلق بأشياء محسوسة كالصُّحبة وكثرة الدُرَّة ولعى المادي، وبكسها في الأوساط العلمية تتعلق أكثر باكتساب العلم، الذي يُعدُّ أحد أعظم «بركات الإنبياء»<sup>(٧)</sup> بل كثير من العلماء يدين قابليتهم بحصر سبْرُك بشيخ تقريباً في الاستعادة من علمه وعد هؤلاء، يبارك الله في فهم الطالب وعلمه بالشريعة بعض قُربه من الشَّح، وعد هذه النقطة يجتمع السبْرُك (أو طلب البركة) والتعلم عن طريق الصُّحبة ليصير شيئاً واحداً.

(١) بلاطلاع على لأشادات حول «البركة» في مصر الحديثة، انظر مثلاً

"Hoffman 1995 4, 92; J. Johansen 1996 9, 53"

(٢) "Hoffman 1995 95-96"

(٣) "al-Jabartī n.d., 1 446"

(٤) "J. Johansen 1996 155-156"

(٥) "Chamberlain 1994 122"

وكلاهما ينتج عنه تحصيل العلم من خلال القرب المادي الجسدي، لكن الفرق بينهما هو أن مسار البركة حارق للعادة، أما «نضجة» وما فيها من عنصر المشاهدة العادية فهي أمر منطقي معقول.

يرى العلماء الملمون أن هذين المسارين متداخلان، و«شاطبي مثلاً يتحدث عن:

«خاصية جعلها الله تعالى من المعلم والمتعلم، يشهد كل من روى العلم ولعلماء، فكم من مسألة يقرؤها المتعلم في كتاب ويحفظها ويرددها على قلبه فلا يفهمها، فإذا ألماها إليه المعلم فهمها بغتة، وحصل له عدم بها بالحصرة وهذا العلم يحصل إما بأمر عادي من قرائن أحوال وإيضاح موضوع بشكل لم يحظر للمتعلم سأل، وقد يحصل بأمر غير معتاد، ويكون بأمر يهتبه له بمتعلم عند مثوله بين يدي المعلم ظاهر الفقر بأي حاجة إلى ما يُلقن إليه»<sup>(١)</sup>.

«شاطبي يقرر أن حصرة العلماء يمكن أن تؤدي إلى تحصيل العلم بأمر عادية وغير عادية، فالأمور العادية تدور حول «قرائن أحوال» معينة، في حين أن الأمور غير العادية هي هبة إلهية مباشرة، وهذه إشارة ضمنية إلى البركة

وقد صرح غيره من العلماء بهذا المعنى، فاس ساج  
(ت: ٧٣٧هـ/١٣٣٦م) ينفذ على طالب العلم

«ألا يحلّي نفسه من ريادة الأولياء والصالحين، الذين يحيي الله برؤيتهم القلوب لمتة كما يحيي الأرض بأمطار المطر، فتشرح بهم لصدور الصبغة، ونهول رؤسهم الأمور الصعبة؛ إذ هم وفوف على باب «كريم المكن» فلا يرد قاصدهم، ولا يحب محالهم ولا معارفهم ولا محسهم؛ إذ هم باب الله المصوح لعاده، ومن كان كذلك فتتبع المادرة إلى رؤيتهم

(١) "Al-Shatibi 2004: 56"

واعتماد مركبتهم، ولأنه برؤية بعض هؤلاء يحصل له [أي الطالب] من الفهم والحفظ وغيرهما ما قد يعجز الواصف عن وصفه<sup>(١)</sup>.

ويسوي مبدرة (ت ١٠٧١هـ/١٦٦٢م) حكاية عن ابن سريج (ب ٣٠٦هـ، ٩١٨م)، وهو أحد مؤسسي المذهب الشافعي، وكان مشهوراً بحدة عقله، فقد أثبت أن أبا العباس بن سريج احتار بمحسنة فسمع كلامه، فقيل له ما يقول في هذا؟ فقال لا أدري ما أقول، ولكن أرى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مطلي ثم صاحبه ولارمه ثم بعد ذلك مباشرة يقول «وكان إذا نكثتم في الأصول والفروع أدخل العقول، ويقول هذا ببركة مجالسة أبي القاسم الجبيل»<sup>(٢)</sup>.

وأحياناً يكون الكلام عن أن الأوساط السافل لنعمهم هو «النور» لا لبركة، ومعنى الكمثرى في هذا السياق قريب إلى حد كبير وقد أوضح لي أحد لشيوخ «العلم نور»، وهذا النور ليس موحوداً في سطور مكتوبة، بل معنه القلب، وهو يسفل من عالم إني غيره باستوجيه شخصي، وهذه المفكرة شائعة جداً وترجع أصولها إلى العصور الوسطى<sup>(٣)</sup>، والإشارات إلى النور ترتبط بأنواع مختلفة من المعرفة الدينية الحديثة، فمفهوم الوحي مثلاً بعد أن يحفظها الإنسان يروب أنها تستقر في قلبه في هيئة نور لكن صورة «النور في القلب» هذه ترتبط في الأصل بالنعم المنتقى من عند الله بلا سبب، وكثيراً ما ينقل المفكرون كلمة مالك «إن العلم ليس بكثرة الرواية، وإنما العلم نور يحجبه الله في قلب» والقل السابق يبرر أهمية الأخلاق الحسنة؛ وذلك لأنهم يروب أن الله لا يصنع نوره في القلب إلا إذا تطهر وتحلى عن اردائن و لأخلاق سيئة

(١) "Tbn al-Hajj 2004, 1 ج 2 118"

(٢) "Mayyara 2007 22"

(٣) للاطلاع على مدقني هاتو لنعمهم في ضوء التراث الإسلامي، انظر الفصل السادس في "Rosenthal 2007"



ويعلم صاحب النور والعلم في قلبه سطع أن يُشرق على من تحبه،  
وفي ذلك يقول الشاطبي:

«يُفتح للمعلم بين أيدي [العلماء] ما لا يُفتح له دونهم، ويبيد ذلك  
النور لهم بمقدار ما نورا في مائة معلمهم وتأديبهم معه واقتدائهم به فهذا  
لطريق نافع على كل تقدير»<sup>(١)</sup>.

وقد كانت تلك الأفكار مترسعة في الحياة الدينية المصرية في القرنين  
الثامن عشر والتاسع عشر، فيقول الجبرتي مثلاً مادحا العلماء «بالحسن  
»نورهم مفسر من مشكاة النبوة المصطفوية»<sup>(٢)</sup>، ثم يؤرخ لانتقال هذا النور  
بين «متعلمين في عصره، فيقول عن أحدهم «لاحظت عليه أنوار ملازمته  
[لشيعته]»<sup>(٣)</sup>، وفي موضع آخر يقول عن عالم آخر وشيحه «وحصنت به  
منه الأنوار»<sup>(٤)</sup>.

يتشتر في بعض الأوساط الصوفية مفهوم تشبه العلم بالنور على نحو  
مفيد لعرضها هنا - وإن كان خلافياً مشارعاً فيه إلى درجة كبيرة - فهذا  
«المفهوم العقدي يرى أن النبي ﷺ نفسه هو نور على الحقيقة، وأن نوره كان  
بشرق حقيقة على من هم بحضرته»<sup>(٥)</sup>، ويسمى ذلك بـ «النور المحمدي»<sup>(٦)</sup>  
ومن نقصان النبي تُروى ما يبيد لهذا المعتقد<sup>(٧)</sup> ما حدث لعائشة روح

---

(١) "Al-Sharibi 2004: 36"

(٢) "Al-Jabarti n.d. 1: 16" مصنف يسير.

(٣) "Al-Jabarti n.d. 3: 108"

(٤) "Al-Jabarti n.d. 3: 109"

ونظر أيضاً

"Al-Jabarti n.d. 1: 125"

(٥) "Ebn Sab in 2007: 159-162"

(٦) لمزيد حول مفهوم «النور المحمدي» عمومًا، انظر

"Schimmel 1975: 214, 227"

وفي السبوق المصري الحديث خصوصًا، انظر

"Hoffman 1995: 54-68, J. Johansen 1996: 123-128"

(٧) "Johansen 1996: 124"

السي رحمه الله، ويحكي أحد الصوفية المصريين المعاصرين تلك لقصة كما يلي

«سقطت برة عائشة أم المؤمنين في الطلام من يدها في بيها، فمما دخل المصطفى صلى الله عليه وآله أشرق موره العظيم عليها، وحلّت بركه بديه، فرأت يبرنها لصباء موره، وراد نور قلها بمشاهدة تلالؤه»<sup>(١)</sup>

ويشرح هذا المؤلف أن السور الذي انتقل إلى العلماء لمسلمين المتأخرين ينهي إلى السور الذي أشرق به السي رحمه الله<sup>(٢)</sup>

كل ذلك يشير هذا السؤال هل السور الذي انتقل هذا هو مشتق من السي رحمه الله؟ أم كان السي رحمه الله حرفياً مكوّنًا من ذلك السور؟ فلو كان السي رحمه الله نفسه سوراً، فيمكن أن يقال إنه أشرق نفسه على كل جيل من العلماء، فهو حيّ حرفياً في قلوبهم وبعوسهم والحقيقة أن لغة بعض الصوفية لمصريين معاصرين تحتل هذا المعنى أو ذلك، فهم مثلاً يقولون: إن لسي رحمه الله «حيّ في قلوبنا»، ويقولون وهم حالسون في مجموعات بحاطبون السي رحمه الله ويرددون «أب فباء»، وربما كان لعموص في تلك اللغة مقصود، فهم بذلك يتحشون إلزام أنفسهم علانية بدعوى أن سي رحمه الله حيّ في قلوبهم حرفياً.

ومرة أخرى، يرى التناظر من المفردة العقلانية المسطقية والمفردة حوارية لعل المعرفة هي الأولى، تنبج لضعفه لطالب أن يحسن نفسه سمحة من لسي رحمه الله، باكتساب الآداب والأخلاق الصحيحة من شحمه، ممكن أن يقال إن السي رحمه الله «حيّ» في صوره هذا الطرب وفي المقاربة الحوارية، ينسج الاقتراب من الشيخ للطالب أن يصله نور السي رحمه الله وهو شيء لا يمكن تعبيره عن السي رحمه الله نفسه، وعندما بدخل هذا سور إلى انفس وانتفس سيدخل السي رحمه الله، فيكون بذلك حياً في داخل هذا طالب

(١) "Ibn Sab In 2007 159"

(٢) "Ibn Sab In 2007 179"

يرتكز جهود التوثيق والحصول على النور من العلماء على استعمال الحواس، وشهد على ذلك الكتب القديمة، وهو أمر مستمر في الأوساط التقليدية حتى يومنا هذا، وأوضح ما يكون في التجمعات الصوفية، سواء التي تُعقد في المساجد أو الأماكن الخاصة وتتفاوت هذه التجمعات في الحجم عدوناً كبيراً، ولتجمعات العامة تجذب المئات أو حتى الآلاف من الناس<sup>(١)</sup>، وهذه التجمعات تحدث أنواعاً من الناس من حداثيات اجتماعية مختلفة، وكثيراً ما يجذب إليها العامة الأكثر فقراً أو القادمون من المناطق الريفية، وأحياناً يكون مساسات للشطط والوجد ولكن يبدو أن العلماء يفضلون جلسات الصلوة الخاصة، التي تجمع الشيوخ وكبار طلابهم وتلك الجلسات الصغيرة التي حضرها لم تكن في المساجد، بل كانت تُعقد في أماكن أقل ظهوراً كسرل، وكان يحضرها ما بين عشرين إلى خمسين شخصاً، وكانت تستمر في العادة ما بين ثلاث إلى خمس ساعات، وكان بعضها أقصر من ذلك.

وسواء كانت التجمعات صغيرة أو كبيرة، فإن لقيادة تقع على عاتق واحد أو أكثر من الشيوخ الحاضرين ويحرص هؤلاء على أن يكونوا في موضع يتيح لمحاضرين رؤية أفعالهم قدر الإمكان فعلى سبيل المثال، عندما يُقدّم لطلبة يحلّس الشيوخ مقاً في مقدمة الغرفة، ويأكلون في الصحن بجهة ويسبقون الأداب المحلقة المصنفة بالآكل أو يجلسون على المقاعد أو الوسائد، يقرؤون القرآن والمدائح النبوية<sup>(٢)</sup> كما يقرءون حلقات الذكر التي يكرّرون فيها صيغاً معينة، وفي قيامهم يحدث يمشرون بوصف عن الأحوار والمشاعر الباطنية المختلفة، من خلال تعبيرات لوجه وأنماط التنفس ووضع الجسد والتعبيرات في الصوت وفي أثناء ذلك كله، يحدث الجمهور فيهم قدر الإمكان، ويسمعون لاستقبال كل ما يرون واستماعه وفي انعكاس للحالة التكنولوجية، يرتكز العديد من الأفراد

(١) نظر أيضاً الفصل التاسع في

"J. Johansen 1996"

(٢) ويرة البوصيري هي المفضلة عندهم

جهدهم على سحق ما يرون مكاميرات الصديو والهواتف المحمولة، ويركزون على الشيوخ أنفسهم، وهذا السلوك يعكس مثل القاتل «اسطر إلى وجه الشيخ عبادة»

ويسمى السار في تلك الجلسات إبن الافتراب من عشو قدر لإمكار، وكثيراً ما يعشد القريون من الشيخ حوله عتت بلاتصار الجسدي المباشر وفي أثناء الحلة أو بعدها، يغترب السار لتبجيد ويسهرون لعرصة لعافه وتقبل حديه وفي إحدى تلك الجلسات، شاهدت شيخاً مساً يحس على كرسي، يدعو الله رافع يديه إلى السماء، ويسب هو كدلت وصع أحد الطلاب حضره على ساق الشيخ ومرفقيه على رغبة الشح، واستمر الشح في دعائه، ثم قننه الطاب ورفع يديه إلى السماء منه وفي تجمع آخر أقل علمية، أعطى أحدهم عبة من الصودا إلى الشيخ بيرتشف منها رشعة، ثم دارت العبة على الآخرين ليرتشفوا منها أيضاً، وانهدف من ذلك أن يلمسوا ويتدوقوا ما لعمه الشيخ وتدوقه.

تعد كل هذه الأفعال وسيلة للتشرك وطب السور من الشيخ، ومن ديت مركة لعدم أيضاً ولكنها تعد أيضاً وسيلة لاكتساب معمم عن طريق الصحة، عن طريقة المشاهدة الميابة وكما قال اشاصبي، فإن لتجمعات من هذا النوع سر أن الواصل النحسي العميق يوصل إلى علم بالطرق العادية وغير العادية

## ٨- الصُّحبة والتعلُّم بالممارسة

أود الآن أن أنظر كيف سطوي الصُّحبة على التعلُّم عن طريق ممارسة (أي العمل لمكرّر)، فاستعلّم ها يقنّد ممارسة المعلم لأحكام الشريعة، فيكتسب الأخلاق والمَلَكاتِ نفسها مثل معلّمه

من أحد لكب الكثره المعاصرة الي تعد ارباد برعة أحد التعلّم من الكتب بدلاً من العلماء فمرة وردت في كتابات ابن خلدون، وهه بيان

نسب في ضروره أحد العلم عن الشوح<sup>(١)</sup> «والسب في ذلك أن بشر بأحدون معارفهم وأخلاقهم وما يحلون به من المداهب و لمصائب نارة عمن وعليم ولفاء، وبرة محاكاة وندمت بالماشره، إلا أن حصول مميزات عن مباشره و لثمين أشد استحكامًا وأقوى وموحًا»<sup>(٢)</sup>

فان حدودها يمتد التعلم بعصاء منه طويلة مع الشوح، وهذه المدة الطويلة جرة مهم من ممارسة الضحية ليس الأول أنه كلما أمضى العذاب وقتًا أطول مع شحه أمكنه مشاهدة الشح عيانًا لوعب أطول، وشهور أن يشرح أن هذا يريد من فرص استباط الصفات الفسدة والسبب الثاني به علاقة بمبدأ التكرار، فكلما طالبت المدة مع الشح كثر اعداؤه به (أي طالت المدة التي تكرر فيها أفعال شيعه)، وكلما زاد عدد مرات تكرار الفعل زاد عدد مرات أدائه، وكلما زاد عدد مرات أدائه رادت الملكة المرتبطة به وموحًا.

كان طول الضحية عنصرًا مهمًا في الحياة العلمية لمصرية ياب لحمة المصرية، وتذكر أن الجبري وصف بعض طلاب والده بأنه أمضى معه عشرين عامًا ولا يزال طول الضحية يحظى بأهميته في الأوساط التعليمية حاليًا أيضًا، وقد تيسر هذا في مقابلة أجريتها مع معلم مشهور في لأهره، حيث بدأ بقوله «الدين الحلو»، مشيرًا بالحديث المشهور «لما بُعث لأتكم مكارم الأخلاق»، وأوضح هذا المعلم أن كتاب هذا الحلو يسمر مدة طويلة من الضحية، وليدل على هذا أشار إلى أن النبي ﷺ بدأ بشرع الأحكام بعد سوابط طويلة من نبوته، وفي ذلك أمضى أكثر من عقد يمهد السبل لذلك، فقام برزع الأخلاق العاصلة في الصحابة كما أشار هذا المعلم أيضًا إلى الحكمة التي ذكر فيها أحد تلاميذ مالك أنه صحبه عشرين عامًا؛ فتعلم منه العلم في عام، والأخلاق والأدب في سعة عشر عامًا<sup>(٣)</sup>.

(١) "Al-Ghurbanl 1999: 39-40"

(٢) "Tbn Khaldun 2010: 3: 1120"

(٣) حكى لي هذه القصة علماء آخرون في صور مختلفة

وقال إن هذا الاهتمام بتعلم الأخلاق في هذه طوبى كان كالعمود القمري في التعليم الإسلامي على مرّ العرون، حتى جاء العرب ودمر النظام انتقدي، ثم استأذن وحلّس وحده في زاوية فارغة من المسجد الذي كان تحدث فيه، وبدأ يكي في صمت.

قاسم هذه الأفكار أيضًا في بحث صوفي صغير كان يصمُّ أحد اعمماء المسلمين في العقد الثامن من عمره، وكان يجلس على كرسيٍّ محرك، ولديه لحية قصيرة، ويرتدي الزيَّ الأزهرى وكانت الأنظار تنظر إلى الشيخ وهو يروي كيف اكتسب علمه، وبدأ من التركيز على تدريجات واشهادت المؤسسة، تحدث كيف قصى حياته كلها في صحبة الحبيب من الشيوخ فكان من شيوخه والده، العالم الشافعي الذي أمضى خمسة وأربعين عامًا في صحبة من هم أكبر منه وقال الشيخ إن تعميمه قد بدأ بالفعل مع والدته، فكانت هي نفسها عالمة مُتنبئة إلى مذهب المالكي وقال الشيخ إنه انتفع من سماعه لتلاوتها للحديث وغيره من العلوم عندما كان في طفله، فقد أتاحت له مكانة والده أن يكون له وجود قريب ومستمر من العلماء مد أن كان حيًّا، فاشُّبهه عدة بدأت قبل ولادته

ومن الأمثلة الأخرى لهذه الأفكار ما نلحه في كتابات أسامة السيد، وهو عالم أزهري صاعد في منتصف الأربعينات من عمره يدرّس أسامة سيد في جامع الأزهر، وهو مدير في شهرته لصحته لأحد كبار العلماء المصريين.

يطرح أسامة السيد رؤيته في كتب تعميمي صغير بعنوان «الإحياء الكبير لمعالم المذهب الأزهرى العتيق»، وفيه يؤكّد أسامة السيد أن لتعلم الأزهرى «تقليدي قائم على طول الشُّبه للعلماء، فيقول

«ولا يصدر أحد من أساء ذلك المذهب [الأزهري انتقدي] إلا بعد تلقي الشُّبه الطوبى للعلماء وإذا سألت أحدهم عن مشيخته ذكر لك عددًا منهم، وإذا سألته كم صحت شحك أو شوحت؟ ذكر لك أنه صاحبهم زمان طويلاً، حتى فهم ووعيهم مهج الفهم ومداخل المعرفة

بـخلاف السامع الأخرى، فإنها مقطوعة مستورة، يصغر فيها أحدهم دور مصاحبة للعلماء، وإذا سأل أحدهم كم صحبت شيخك؟ ذكر بك أنه نبه مرة، أو صحبه ساعات معدودات، فأنى يستحق له لعلم؟ وأنى يوثق بفهمه؟<sup>(١)</sup>.

لا تقتصر بضحة على مئة رسة بعسها، وعانت ما تحدث بمصدر القديمه عن أصحاب الشيخ الذين يصاحبونه حتى وافته مفكرة أن بضحة قد تستمر بل يسمي لها ذلك بلا نهاية برسط أكثر بالمفكرة الأعم من ذلك، وهي أن استعم يجب أن يظل مستمرًا فمن العبارات المعتادة في وصف العلم أنه «من جهد إلى الجهد»<sup>(٢)</sup> ومن الأمثال التي يكثر ترديدها «لا يرب الرحل علمًا ما تعلم، فإذا ترك التعلم وغلث أنه قد ستمى واكتفى بما عنده فهو أجهل ما يكون»<sup>(٣)</sup> ويذكر إدوارد لاين في كتابه عن مصر في أوائل القرن التاسع عشر كيف يظل بعض الطلاب «يدرس طوال حياته في لأهره، ويظن أن يصبح من كبار العلماء»<sup>(٤)</sup>.

يرتبط اسم الأعل للتعلم المستمر باعتقاد أن الإنسان يجب أن يكون في صحة شيخ أعين منه رنة وعلمًا، ووفقًا لذلك يجب أن يكون لكل شيخ شيخ فوقه، بعض النظر عن عمره أو علمه ومن أجل استيعاب هذا الأمر، سألت أحد العلماء المتليدين هل من الصحيح حقًا أنه حتى كبار العلماء عمرًا وعلمًا يظنون حاصمين لشوهم؟ وسئلت في سوالي أحد كبار المعلمين في العهد الثامن من عمره، ولديه حلقه دراسية مرموقة بالقرب من جامع الأهره فأجابني أن هذا الشيخ له شبحه، بل ذكر لي سمه

وقد يكون فهم هذا الأمر صعبًا عند الذين اعدوا على أشكاب العلم العربية، حيث يكون فيها نقطة بهانه محددة تُسمى «النحرج» ووجود نقطة

(١) "Al Sayyid 2010: 4"

(٢) "Ahmad Shalabi 1999: 307"

(٣) "Ibn al-Hay 2008, 1 j 1 66; Ibn Jama'a 2009: 53"

(٤) "Lane 2005 [1836]: 214"

لهذه تلك يسمع بعضهم المشاركين في النظام اتعلمي إلى فئتين محصنين، وهما: المتعلمون الحريجون، وعمر الحريجين الذين ما زالوا طلاباً

لس في التعليم الإسلامي التقليدي نقطة محددة يتحرج الغالب عنها حتى بعد توليهم مسؤوليات التدريس، تظل التحصينات الدينية عادةً تحصر الأحداث دراسة للأحرار وتتمركز في هذه الأعراف في هذا النظام بطبيعته علاقته، فالتسميات المطلقة لا وجود لها فيه، وكل عالم أعظم من بعض العلماء وأقل عندنا من بعضهم، فيجب عليه أن يعلم الأدنى منه علمًا ويستفيد من الأعظم منه

#### ٩- العقوبة في الضحية

وإذا الآن أن أنظر كيف استخدم علماء الدين لعقوبه بوصفها عنصرًا من عناصر الضحية، فالمعلم يتحمل مسؤولية الإشراف على «تربيته» المتعلم، ويتضمن هذا مراقبة مستمرة لممارسته المتعلم لأحكام الشريعة ودا عمل المتعلم عملاً لا يضر وفواعل الشريعة، فحب على شيخه تقويمه وكثير ما ينظم هذا نوعاً من العقوبة أو التأديب والشيخ إذا قوم المتعلم بعقوبته فهو نعم على تحسين علمه بأحكام الشريعة، كما أنه يستخدم العقوبة لإحبار المتعلم على ممارسة تلك الأحكام، وهذا الإحبار يؤدي إلى كتاب المتعلم للعلم بأحكام الشريعة في صورة المكة (أي المهارة)، كما أنه يكسب بذلك الأخلاق المحمّدية الأخرى التي تأمر بها الشريعة (كالكرم، والصبر، والقيس).

كان لعلماء انقداى يرون أنه ينبغي على المتعلم استخدام لعقوبه مد من مكره، ويبدأ هذا بدحول المتعلم إلى الكُتّاب، فكان شح لدى بعنم التلاميذ في الكتاب يُسمى بـ «المؤدب»<sup>(١)</sup>

(١) "Ibn al-Hajj 2008, 1 j 2 286"



يوضح ابن الحاج (ت: ٨٧٣٧/١٣٣٦م) وطيفه المؤدّب أنه يحملهم على اتباع الشئ ويعلمهم أحكام ربهم عليهم كما يعلمهم القرآن<sup>(١)</sup> وعنده أن يشدّد عليهم في أمر الصلاة المفروضة، ومن ذلك أنه إذا سمع الأذن أمرهم أن يتركوا كلّ ما هم فيه من قراءة وكتابة وعبرهم إذاً، فيعلمهم الشئ في حكاية المؤدّب والدعاء بعد الأذان ثم يعلمهم حكم الاستبراء شيئاً فشيئاً، وكذلك الوضوء والركوع بعده، والصلاة وتوابعها، ويأخذ لهم في ذلك شيئاً فليلاً ولو مسألة واحدة في كل يوم أو يومين ويسمي له أن يعودهم الصلاة في المسجد مع الجماعة ولا يسامحهم في ترك الصلاة فيه<sup>(٢)</sup>

وفي حين أن مبدأ العقوبة موجود في جميع مراحل التعليم الأساسي، لكنها تكون أشدّ ما يكون في مرحلة الكُتّاب وسبب ذلك الاعتقاد السائد أن الإصلاح الأخلاقي يكون أعظم أثراً في السن المبكرة ويوضح ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ/١٠٧١م) هذه الفطة بهذا البيت

يُقوم من ميل الغلام المؤدّب ولا ينفع التأديب والرأس أشيب  
كما يستدل بهذا المثل «إما يُطعم الطيب إذا كان رطباً»<sup>(٣)</sup>

كان التدريس الساجح في الكُتّاب يعني تكرار العقوبة<sup>(٤)</sup> والطرف الحبيب من العقوبات يذكره ابن الحاج أنواعاً من العقوبات كالعبوس وانكلام العليظ والبهيد، وتشمل العقوبات الألفى الإهانة والصرب [المن

<sup>(١)</sup> "Ibn al-Hajj 2008, 1 ج 2 286"

وانظر أيضًا

"Ibn al-Hajj 2008, 1 ج 2 284"

<sup>(٢)</sup> "Ibn al-Hajj 2008, 2- 284"

وعن تعليم كيمة الصلاة في الكُتّاب، انظر أيضًا -

"Heyworth-Dunne 1939 6"

<sup>(٣)</sup> "Ibn 'Abd al-Barr 2006 96-97"

<sup>(٤)</sup> للاطلاع على ما يحدّدها، انظر

"Ibn 'Abd al-Barr 2006 97"

لا يبرجر [ألا بهما]، لكنه مع ذلك يؤكد أن لعقوبة يجب ألا تتعدى حدودها الصحيحة، يجب أن تكون بالمدر اللارم فقط وعندما يبحاً المعتم إلى العقوبة الدية، فعليه ألا يعرط في الصرب، وأن يتحب الصرب المبرح، ولوحشة لا يليق بمعلم القراء، ويستمد اس الحاج معاصريه لسحاورهم بتلك الحدود<sup>(١)</sup> وقد شكى ابن حجر الهيتمي (ب ٩٧٤هـ/١٥٦٦م) من أنه كان صحياناً للمعقوبات الحسدية لمفرطة عندما كان طالباً في الأزهر<sup>(٢)</sup>، لكنه يؤكد على الرعم من ذلك أن عقوبة صرب في مصلحة الأطفال<sup>(٣)</sup> وما دام الصرب بإذن الوالدين، يقو الهيتمي إنه يحور للمعتم صرب الصبي على أكل خلق سين صدر منه<sup>(٤)</sup>

في مصر في القرن الثامن عشر، كان المؤذبون يستخدمون عصي سجيل للحفاظ على النظام<sup>(٥)</sup> وفي الثقافة الشعبية المصرية لمعاصرة، يرتبط الانصياط الصارم معطياً بالتعلم في الكتاتيب بقديمة والأفلام وإبرامع التلفزيونية المصرية تصور المدرسين دائماً بأنهم يحملون العصي ويادون تلاميذهم بالحمير وفي الوقت نفسه، يُنظر إلى أساليب كتاتيب لقديمة على أنها تؤدي إلى اكتساب درجة من إنقاد بقرآن واللغة العربية

(١) "Ibn al-Hajj 2008, 1 و 2 285"

وانظر أيضاً

"Ibn al-Hajj 2008, 1 و 2 292"

(٢) قال ابن حجر الهيتمي «قاسبت في جامع الأزهر من الحوع ما لا تحسنه لجبلة بشرية نولا معونة الله وموفيقه» وقاسبت أيضاً من الإنداء من بعض أهل الدروس أنني كنا نحصرها ما هو أشد من ذلك الحوع» (المصاوي لكبرى لعقوبة، دار نكت العلمية، ص ١١)، (المترجم)

(٣) "Jackson 2004 25-28"

(٤) "Jackson 2004 26"

(٥) "Heyworth-Dunne 1939 4"

وحول التأديب في الكتاتيب أيضاً، انظر

"Heyworth-Dunne 1939 6"

وانظر أيضاً

"Eickelman 1985 62-63"

لا تتحقق إلا بها وقد كان بعض العلماء الذين تحدثوا إليهم يصرون بتقدّم  
اشخص في هذه المجالات مانسامة مع القول بأنه بشأ على يد شبح عصبي  
سين المراج يحمل عصا كبيرة

وفي رحنة إلى منطقة ريمية خارج ططا، أسحت لي الفرصة لمقابلة  
أحد المعلمين في كتاب معاصر كان في العقد الرابع من عمره، وهو منتج  
ويرندي لجلابيه وقد أكد مرارًا أن طبيعته كانت تدور حول استايب  
الجسدي الذي كان مؤصفاً في العمل به، فقال «الشيخ هو القادون الوحيد  
في الكتاب، ولا يطق قانون الحكومة هاء» وعندما سألته عن طريقته في  
التدريس، ظل يقب معصيه وهو يفرق أصابعه، في إشارة إلى سخدمه  
بصرب ثم أحصر الشيخ بعض الأدوات الحشيه المستخدمة في الحد  
عن لخدم والسأكد من أن الطلاب كانوا يحفظون دروسهم (ومع أن  
طلاب المحسس أو الثمانين الذين كانوا يسمون معه كانوا يحشونه  
بوصوح، فقد بدؤوا يصحكون عندما أخرج أدوات العقاب ووصف طريقته  
في التدريس) وفي الوقت نفسه، أقر الشيخ بأن للعقوبة الدسة حدودها،  
«لأنهم أن يطرده الطلاب المشاعون بدلاً من صربهم باستمرار

## ١٠- العقوبة في السن المتأخرة

عند يعاد الطلاب لكتاب ليصموا إلى الحلفات الدراسية في  
لمسجد أو مدرس، فإن العقوبة الحسدية تتراجع لصالح أساليب أكثر  
رفقاً وتلقفاً بتشكيل شخصهم بوصي أن جماعة المعلم بأن يراقب  
أحوال لظنية في أدبهم وهدبهم وأخلاقهم طاهراً ونهياً<sup>(١)</sup> ويعني أن  
يقوم المعلم بوظيفه الصبح والنطق، لا بتعنيف وتعلف، فاصد بدت  
حسن تربيه وتحسين حلفه واصلاح شأنه ويؤدبه بالآداب السنة،  
ويوصيه بالأمور لعرفيه على الأوضاع الشرعية<sup>(٢)</sup> وفي رعايه لطلابه،

(١) "Ibn Jama'a 2009: 75"

(٢) "Ibn Jama'a 2009: 69"

عليه أن يسعى في مصالح أنظمة مما تيسر له من ما يحد قدرته على ذلك وعدم ضرورته<sup>(١)</sup>

إن فكرة أن التعلم الديني يجب أن يحوي على عنصر أخلاقي بطل فكرة عبثة -حتى إن كانت مسكوتاً عنها- هي الكتب ورسائل التعليم الحديثة، ومن ذلك ما ورد في كتاب الشيخ طلعت عظمي، وهو شخصيته تعريبية بدرجة، وكان عمداً لكيد الدعوة في الأهرام سابقاً، فيؤكد طاعت عظمي أنه

«سعمل في مجال التعلم لس حرفة يتكسب منها الإنسان ما يكفيه أو يعبه دون نظر إلى شيء آخر، ولكنه رسالة يحمدها المعلم على عاقبه، دون وقى بما عاهد عليه وانقضى الله في أبناء المسلمين فمع ولم يصر وهدى وهم يصل، كان حرباً أن يبال الآخر والمثوبة من الله أندي وعد -ووعده لا يتحلف- ﴿يَا لَا تُبَيِّحُ لَكُمْ الْفُلُجِيَّةَ﴾، وإن أهمل تربية لدارسين وهم يكثرث إلا بما يعود عليه من بيع داني، فإن الله تعالى سائنه ومحاسنه، وصدق رسول الله ﷺ «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»<sup>(٢)</sup>

(١) "Ibn Jama'a 2009 75"

ونظر أيضاً

"Al-Ājurī 1985 34-35"

(٢) "Al-Ājurī 2005 38"



## الفصل الخامس

### السَّند

إنَّ أيَّ ماورد لتعلُّم الإسلامى القلدى يجب أن يرتكز على سلسله «سند» أو «إسناد» ولو معاصرا عن انتخاض السند، فممكن انقوت ب هذه المصطلحات مرادفه، وهى تشير إلى سلسله متصله من علماء الدين عبر الزمن ولهدف من وجود تلك السلسله نقل العلم بأقل مثلاً لسلسله لآتيه لسي ﷺ ابن عمر رافع مالك ابن القاسم، فقيما عد لسي ﷺ وهو أصل الإسناد، فإن كل حلقة فيها تمثل عالماً يؤدي دورين في نقل العلم فهو من ناحية التلميذ المباشر لمن سبقه مباشرة في السلسله، وهو أيضاً من ناحية أخرى المعلم المباشر لمن جاء عقبه مباشرة في السلسله وسط الأمر، يمكن انقوت إن الأساسى سر في ترتيب رمي، فيكون الشيخ دائماً أسراً من تلميذه ويموت منه ولو نظراً إلى العلم بكيفية الصلاه، فكيف يستقل هذا العلم من لسي ﷺ إلى ابن القاسم (لدى جاء بعد وفاه لسي ﷺ بقرش)؟ فنقول إن هذا العلم انتقل من لسي ﷺ عن طريق كل حلقة في تلك السلسله، حتى وصل في المهيده إلى محدث، ومنه نقل مباشرة إلى ابن القاسم وبؤكد العلماء المسمون أن فيهم «السند» تتوقف على كونه متصلاً ودون انقطاع، ثم

(١) للاطلاع على مناقشة قبة للعلاقة بين «السند» و«الإسناد» انظر

"Abu Ghuddah 1992 14-15"

وللاطلاع على تناول لمصطلح «سلسله» انظر

"Graham 1993 514-518"

تُصنف أسماء أخرى إلى نهاية السلسلة كلما نُقل العلم إلى الأجيال الحديثة. ويلاحظ ويليام جراهم أن «الشّد» عند المسلمين قبل العصر الحديث «كان بمثابة الآلية الموثوقة لنقل جميع انعم والكتب العلمية»<sup>(١)</sup>

لماذا يصعّ التعليم الإسلامي التقليدي أهمية كبرى على الشّد؟ لم تكن الإجابة عن هذا السؤال أمرًا سهلاً، وطالما نظر الباحثون الغربيون إلى الشّد بوصفه «ظاهرة غير عادية»<sup>(٢)</sup> لا تصح وطقتها الدقيقة<sup>(٣)</sup>

المحطوة الأولى في حلّ إشكالية الطابع العام لظاهرة الشّد هي أن نسأل عن أنواع العلم الذي ينفقه، وأوضح تلك الأنواع العلم بالكتب وخصوصاً وقد وضع العلماء المدامى أهمية كبيرة على تلقي بصوص و لكتب الدينية عن طريق الشّد، وكانوا يجمعون من محرّذ الأحاد من الكتب الذي يجهده العالم (أي الوجدانية)<sup>(٤)</sup> بشراء أو نسخ وعدم سماعه من مؤلفه، فهو من باب الحبر المنقطع والمرسل، فيجب أن تُسقى الكتب مباشرة عن أحد عن غيره دون إعطاف في الشّد، حتى يصل إلى مؤلفه<sup>(٥)</sup> فإن نقل الكتب من العالم الثمة عن غيره يساعد في منع تحريف

(١) "Graham 1993: 510"

و انظر أيضاً

"Abu Ghudda 1992: 34-38; Abu Ghudda 2008: 143-152"

(٢) "M. Cook 1997: 510"

(٣) في مقدّم طويل يتناول لكتابات الاستشراف المصنعة، حفّض مايكل كوك في انهيده إلى أن نظام الشّد لا يمكن تفسيره إلا بكونه فضلة تاريخية و «يهودية تريبية»

"Cook 1997: 510, 520-521"

ومع أنّ الكثير من المستشرقين لم يتفقوا مع هذا التصير، فقد ثبتت صعوبة الإتيان بتدليل و فبه

(٤) انظر

"Abu Ghudda 1992: 34"

و انظر أيضاً

"Ibn al-Salah 1989: 358-360"

(٥) "Abu Ghudda 1992: 34"

الكب المفقودة أو مديها، وإذا لم يُقبل الكتاب بسنده أصبح عرصاً للشك في صحته وفي فهم ما فيه.

في الكتاب الاستشراقية العربية، يُنظر إلى الشدّ أحياناً باعتباره آلية للحفاظ على أصالة النصّ وهذه هي الوظيفة التي يشغل علماء دس المسلمين المتخصصين في علم الحديث، وليس من المستغرب أن نكتسب الحديثية الإسلامية تهتمّ بالتدقيق وتفحص الروايات النصّة عن النبي ﷺ، ولكن من الخطأ أن يُظنّ أن هذا الاهتمام كان على الدرجة نفسها في علوم الإسلام الأخرى (كالعلم أو النصوص) ففي هذه العلوم الأخرى (وكذلك في علم الحديث نفسه)، لا شك أن الشدّ وعنايف أخرى إلى جانب تبيع النصوص وبيان صحتها، ولكن مما أدى إلى حجب هذه الحقيقة أن بحث الاستشراقي حول الشدّ قد ركّز على الكتابات حديثه وحدها.

## ١ الشدّ والصُّحبة

يجب أن يوضع الشدّ في موضعه الملائم بالنسبة إلى ظاهره فتعلم لإسلامي الأوسع منه فكما أوضحنا سابقاً، يُكتب العلم بالأحكام مجموعاً من الطرق، ومنها (١) العلم عن طريق النصوص، (٢) وبتعلم عن طريق المشاهدة، (٣) والتعلم عن طريق الممارسة. وأترح أن الشدّ به صلة بكلّ من هذه الطرق الثلاثة فالشدّ متعلّق بمصوح بطريقة التعلم عن طريق النصوص، فهو في النهاية آلية لقل النصوص بدقة وأمانة، وبمستوى يكتسبوا لعدم بأحكام الشريعة بدراسة تلك النصوص لكي أقترح أن الشدّ أيضاً به صلة بالتعلم عن طريق المشاهدة والتعلم عن طريق الممارسة؛ وذلك لأن الشدّ مُثبت مع ممارسته لصحبة، التي تجمع بين

(١) انظر مثلاً

"Robson 1978, Schacht 1967 [1950], Motzki 2002"

وانظر أيضاً

"Ephrat 2000 82"



استلّم عن طريق المشاهدة والتعلّم عن طريق الممارسة وأودّ أن أرجع إلى مفهوم الشّنة لوصح هذه الأفكار

رأينا سابقاً أن الشّنة كلمة عربية قديمة سائدة على الإسلام، فكلمة «شّنة» تشير إلى مدرسة معارضة يضعها فرد معيّن<sup>(١)</sup> ولكون الشّنة ممارسة معيارية، فقد كانت جذيرة بأن يتعها الآخرون فالممارسة المعيارية التي يتبها شيخ القبيلة مثلاً تُسمّى شّنته، وهذه الشّنة كان يتبعها أفراد القبيلة بعد ذلك وقد كان العرب قبل الإسلام أمّيين، لا يكتبون ولا يقرؤون؛ فبذلك لم ينفذوا العلم بالشّنة عن طريق النصوص المكتوبة، بل كانت تُنقل بطريقتي «تعلّم عن طريق المشاهدة والتعلّم عن طريق الممارسة» وبذلك كان رجال القبيلة يشاهدون الممارسة المعيارية لشيوخهم (أي يشاهدون شّنته)، ثم يقتدون به ويمارسونها بأنفسهم وهم في قيامهم بذلك يتبعون شّنة ويمكن أن يوصف ذلك بأنه نوع من الشّعبة الأولى وبعد ذلك يقوم الجيل الأول بنقل شّنة شيخ القبيلة إلى الجيل الثاني، فعلم رجال القبيلة من الجيل الثاني تلك الشّنة، عن طريق مشاهدة الجيل الأول وتقليدهم. ثم يستمر هذا عبر الأجيال، فيؤدي بصورة طبيعية إلى سيّد غير مقطوع، وهذا السيّد المصل بدأ بنسخ القبيلة نفسه، فقد نقل الشيخ العلم بشّنته إلى الجيل الأول، وعلمها الجيل الأول إلى الثاني، وهكذا دواليك ولذلك، فإني أفسّح أن مفهوم السيّد كان يتصفه مفهوم الشّنة في حقه ما من الإسلام

كما أشرت سابقاً، من الشّنة بعد مجيء الإسلام أصبحت تُطلق على ممارسة النبي ﷺ، أو إن شأنا الدّقة ممارسة النبي ﷺ لأحكام الشريعة وترتب على ذلك أن العلم بالشّنة أصبح علماً بأحكام الشريعة (أي العلم بكيفية العمل لصحيح بهذه الأحكام) وهذا العلم نُقل عن طريق الشّعبة

(١) بطر

<sup>(١)</sup>Bravmann 1972 139, 160-161, 173

و. بطر أيضاً

<sup>(٢)</sup>Hallaq 2005 Schacht 1965 79- 30; Schacht 1967 [1940] 70

وبذلك فإني ممارس أحكام الشريعة (فهذه هي شئته)، والجيل الأول من المسلمين (أي الصحابة) يشاهد النبي ﷺ ويفضي به، وبذلك يكسبون العلم بأحكام الشريعة، وهذا الجيل الأول يسع الشئته في ممارسة أحكام الشريعة، فيأتي الجيل الثاني ويشاهد الجيل الأول ويفضي به، وبذلك يكتسب العلم بأحكام الشريعة، ثم يسع الجيل الثاني شئته أيضًا في ممارسة تلك الأحكام ومرة أخرى، يسمّر ذلك باستمرار الأجيال، فيؤدي بصورة طسعة إلى سنو غير منقطع، حيث بدأ العلم بأحكام الشريعة فيه من عند النبي ﷺ، ثم يتصل إلى الجيل الأول، ثم إلى الجيل الثاني، وهكذا دواليك

إن الحظفة الموصوفة أعلاه لها أثرها أيضًا في نقل لأحلاق ولتتمكث فكما أوصحنا سابقًا، يؤدي ممارسة أحكام لشريعة إلى عرس مجموع معيشة من الأخلاق، المطلقة بأحلاق النبي ﷺ، فقد شاهد أصحابه النبي ﷺ واقتدوا به في ممارسة أحكام الشريعة، وبذلك اكتسبوا أخلاق النبي ﷺ، ثم جاء الجيل الثاني فشاهدوا الصحابة واقتدوا بهم في ممارسة أحكام الشريعة، وبذلك اكتسبوا أيضًا أخلاق النبي ﷺ ثم يكرر ذلك الأمر في كل جيل لاحق وبذلك تتصل أخلاق النبي ﷺ أيضًا في سب غير منقطع

ولذلك، فإن الشئ لا يعصر على كونه أثبة لعل النصوص بدقة وأمانة كما أنه متشكك مع ممارسة الشئحة، التي تنقل العلم بأحكام شريعة وما يتصل بها من أخلاق.

وما راب هذه الرؤية السابقة بعلم مستمرة عند العلماء لقلدس المعاصرين تأمل مثلاً في أقوال عبد الفتاح أبي عنة (ت: ١٩٩٧م)، وهو عالم أهرقي كبير من أصل سوري فقد قال في حدثه عن أهمية الإسناد

من أهم خصائص الأمة المحمديّة حصصه (الإسناد) في بليغ شريعة مظهرة وعمومها من الشئ إلى الخلف، فقد كان الإسناد الشرط الأول في كل علم مقول فيها، حتى في الكلمة الواحدة، سمع الخلف عن

السبب واللاحق عن السابق بالإسناد، حتى من الله تعالى على الأمة بتثبيت نصوص الشريعة وعلومها وأصحب راسحة السيوف، محفوظة من التعبير والتدليل...»<sup>(١)</sup>.

وفي سياق بقده لمرعة الحديث لأكابر العلم من الكتب لا الإسناد، انتهى أبو عدة ونقل فقرة مطوّلة عن أحد مؤلفات أبي إسحاق الشاطبي (ب ٧٩٠ هـ ١٣٨٨ م)<sup>(٢)</sup> وقد أصبحت تلك الفقرة بمثابة الفكرة الجامعة لأبصار بطرق العلمية لما قبل العصر الحديث<sup>(٣)</sup> وفي تلك الفقرة، يقول الشاطبي: «بالتعلم ينعم نيل العلم من حبل إلى حبل عن طريق الصُّحبة، في صورة الإسناد عبر المنقطع، وإنّ هذا الأمر كان دائماً هو لأصل في بعين المنعبر فيقول الشاطبي إنّ «الملازمة» كانت

«... شأن السلف الصالح فأول ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم وأئمتهم وأصحابهم، واعتمادهم على ما يرد منه كتباً ما كان، وعلى أي وجه صدر منه... فهموا معنى ما أراد به أو لا وصار مثل ذلك أصلاً لهم بعده، فالزم التابعون في الصحابة سربهم مع أبيهم حتى فقهوا، ودأبوا دروة الكمال في العلوم الشرعية»<sup>(٤)</sup>

فطريقه نقل العلم عند الشاطبي هي اقتداء كل حبل بمعلميه ولديك يذكر لشاطبي بين شروط تحقيق العلم «الاقتداء بمن أحد عنه، وبتأدب بأدبه، كما عرفت من فتاء الصحابة بأبيهم»، وفتاء التابعين بالصحابة، وهكذا في كل قرن»<sup>(٥)</sup>.

(١) "Abū Ghudda 1992 11"

ونظر أيضاً

"Abu Ghudda 1992 9, 15-16, 23-24, 29-30, 77"

(٢) "Abū Ghudda 1992 150-153"

(٣) مررت على هذه الفقرة في عدة مواضع، انظر على سبيل المثال

"al-Ghurbani 1999 35-39"

(٤) "Al-Shatibī 2004 55"

(٥) "Al-Shatibī 2004 56"

لقد عثر العلماء الذين هادلتهم عن أفكار معاشنة، فقد أوضح لي أحد كبار لأهرية لأمر كما يلي «الأخلاق والآداب عد أي عالم اليوم لس لها أصل غير شيعة، وشحه بدوره أحدها عن شيعة، وهكذا إلى لسي ﷺ في سسنة غير مقطعة فكل حبل يكس أخلاقه بفسيد سسه، بكر نكث لأخلاق يرجع أصلها في النهاية إلى لسي ﷺ و«العلماء ورثة الأنبياء»، وجرء من هنا الميراث هو الأخلاق».

يمكن استخدام إسقاط السابعة لمزيد من التوضيح لمفهوم «الفء» فكلمة «الفء» التي ذكرناها سابقاً تشير إلى تغير أخلاق الشخص عن طريق المدرسة لأخلاقية الموافقة لتشريعة وندكر أن الفء به درجات محتسفة، فأعلاه هو «الفء في الله»، وبعد هذه الدرحة يأتي «الفء في الرسول»، الذي يعد وسبقة لتحقيق «الفء في الله»، فإن الله تعالى و لسي ﷺ يشركان في أخلاق واحدة وفي الفكر الصوفي درحة ثالثة من الفء، تسمى «الفء في الشيخ» و لفاء في الشيخ يعد وسبقة لتحقيق «الفء في رسول»، ومنه إلى تحقيق «الفء في الله» فكما أن أخلاق لسي ﷺ توافق أخلاق لله، فإن أخلاق شيخ توافق أخلاق لسي ﷺ، و شيخ محقق بأخلاق لسي ﷺ؛ لأنها نقب إليه بسيد عن مقطع و لفاء في شيخ يستمر اكتساب نك الأخلاق عن الشيخ عن طريق الاءاء به

## ٢- السند وحدود التعلم من الكتب

بالرجوع إلى كتاب أرسطو «علم الأخلاق إلى يقوم ماخوس»، يمكن القول إن جميع أنواع العلوم لا يمكن تعلمها عذماً كقيا عن طريق الكتب و لصوص بل بعض العموم لا يمكن تعلمه إلا عن طريق لمشاهدة ولممارسة وهذا بلا شك موضوع كبير في نظرية اممارسة، كما يدفع عن هد لراي أيضاً بعض العلماء المسلمين القدماء، كس حدود مثلاً (ت: ٨٠٨/١٤٠٦م).

"Hoffman 1999· Hoffman 1995 140-141 202-204, Schimmel 1975 216, 386-387"

تدَّكر أن ابن خلدون يَصوِّر بعض أنواع العلوم - ومنها تعلم الشرعي بأنها «صنعة»<sup>(١)</sup> والعلم بالصناعة يكون في صورة المكنة، ولا يمكن اكتسابه عن طريق النصوص والكتب، بل يجب تخصيصه عن معلم حي<sup>(٢)</sup> وعادة ما يسلم نحصل هذا العلم من المعلم مشاهدته عياناً وتقليده في ممارسته<sup>(٣)</sup>.

يربط ابن خلدون وجهة نظره بمفهوم السند، فعند أن أكَّد أن العلم يجب تحصيله عن يد المعلم، يقول ابن خلدون «ولهذا كان السند في العلم في كل علم أو صاعداً إلى مشاهير المعلمين فيها معترفاً عند أهل كل أمة وجيلاً»<sup>(٤)</sup> ويمكن شرح عبارة ابن خلدون على النحو الآتي يتلمن المتعلم لعلم من معلمه، وجوده العلم الذي بنَّاه المتعلم تعتمد على جودة عدم المعلم؛ ولذلك إذا كان علم المعلم ناقصاً فسوف يكون علم المتعلم ناقصاً أيضاً فهو فرصاً أن المعلم قليل العلم في اللغة العربية، وأنه كثير أخطاء في النحو والمفردات، فالمعلم الذي سيتعلم مع هذا المعلم سيكون علمه باللغة العربية ناقصاً أيضاً.

كيف يمكن أن للمعلم أن يطمئن إلى علم معلمه؟ هذا يجب على المعلم أن يتحقق من أن معلمه أحد علمه سني غير منقطع، يتصل إلى أحد «مشاهير المعلمين» من أصحاب العلم الراشح فلا يكفي أن يكون المعلم قد تلقى علمه من معلم ذي علم ناقص أو مشكوك فيه؛ لأن ذلك سيجعل علم المعلم أيضاً ناقصاً ومشكوكاً فيه، وكذلك لا يكفي أن يكون المعلم قد أخذ علمه من الكتب؛ لأن هذا يجعل علمه ناقصاً أيضاً، والكتب ليست

(١) "Mitchell 1991: 82, Messick 1993: 104"

وانظر أيضاً على سبيل المثال

"al-Taftazani n.d.: 1-30; al-Zarnuji 2004: 64; al-Dihlawi 1398h: 21"

(٢) "Ibn Khaldun 2010, 2: 856"

(٣) للاطلاع على أهمية الأختاء الحسني في التعليم الإسلامي، انظر

"Chamberlain 1994: 123"

(٤) "Ibn Khaldun 2010, 3: 925"

كافية في نقل العلم بطلاً ملائماً تماماً، ولكن يجب أن يكون المعلم قد تعلّم من علم أحد مشاهير المعلمين عن طريق الممارسة وهذا قد يحدث بأحد طريقتين الأولى أن يكون المعلم قد تعلّم مباشرة عن يد أحد هؤلاء المشاهير وفي هذه الحالة، سيفقد المعلم ممارسة ذلك المعلم المشهور والثاني أن يكون المعلم قد تعلّم على يد أحد تلامذ ذلك المعلم المشهور، فهنا سوف يفقد المعلم ممارسة معلمه، الذي هو تلميذ ذلك المعلم المشهور، على فرض أن ممارسة تلك (أي ممارسة التلميذ) مأخوذة عن معلمه (أي المعلم المشهور) وعلى عرار هذا، يمكن للمعلم أن يكون قد تنقّى عنه على يد تلميذ أحد المشاهير، وهكذا دواليك فهي كل هذه المواقف. كان المعلم قد تلقى عنه عن طريق سبيل غير منقطع، يصل إلى أحد مشاهير المعلمين من أصحاب العلم الراسخ وتنتج لنا القاطع السابقة أن نرى أن تركيز المسلمين على السند عبر المقطع يسع إلى حد كبير من اعتماد أن النصوص المكتوبة وحدها لا يمكن أن تكون وسيلة كافية لنقل العلم (أي العلم الذي هو في صورته المملكات)

وإذا تعلّق الأمر بالعلم الشرعي، فلا شك أن «المعلم المشهور» الذي يريد ابن خلدون له أن يكون في أصل السند من موسى عليه السلام معه معلم عليه السلام بأحكام الشريعة. عدد العلماء المسلمين هو الذي يستقل من جيل إلى جيل

إن هذه الفكرة التي طرحها ابن خلدون أن العلم بالصانع من أي نوع (دني أو غير دني) إنما هو منكات يجب أن يستقل عن طريق سبيل متصل تتكرّر كثير في الكتابات الإسلامية<sup>(١)</sup> ومن الأمثلة على ذلك الرسالة شرعية التي كتبها الذهلي (ت ١٧٦٢م) وفيها يؤكد الذهلي أن العلم الشرعي يستقل دائماً من جيل إلى جيل في سلسلة غير مقطوعة «اجتمعت [الأئمة] على أن يعتمدوا على السلف في معرفة الشرع، فالتبعون اعتمادوا في ذلك على الصحابة، وسع التابعون اعتمادوا على التابعين، وهكذا في كل

(١) "Eickelman 1978 492"

طبقة اعتمد العلماء على من قبلهم<sup>(١)</sup> ثم سُرّ الدهلوي أن كل الصاعداً ومن بينها، تعلم شرعي- يستعمل في الأجل بالحفاظ على صحته بمعلمين \* لأنّ جمع الصاعداً -كالصرف والسحر و لطف و شعر والحدادة والحارة و لصياغة لم تتسرّ لأحدٍ إلّا سلازمة أهلها<sup>(٢)</sup> وحدير بالذكر أن نصف الصاعداً التي ورد الدهلوي ذكرها مع الشريعة (الحدادة و سجارة و لصياغة) لبس فيها أيّ مكونٍ نصي البش، وبقة الصاعداً قد يدخل فيها ذلك المكون النصي إلى حدّ ما، ولكن لا يمكن احتزالها فيه بحال.

وفي ساري مصريّ، تنصح حيناً فكرة أن الشد يعمل الأخلاق في الإحادة التي كتبها -في أواخر القرن التاسع عشر شيخ الأهر -لعترتين شمس الدين الألباني<sup>(٣)</sup>، وفيها يقول الألباني: «اشتدّت عناية العلماء الجهادية وفصلاء هذه الأئمة الأساسية، فديننا وحديثنا، سواء كان العلم صناعة أم حدثاً بأحد الأسانيد مقلدة<sup>(٤)</sup>» ولاحظ أن الأساسي لا يربط الشد فقط بعمل الصاعداً، بل يميّز بين نقل الصناعة بالشدّ وسنن العمل بالحدث به وهو هنا يفصل صراحةً بين العلم (الذي يكون في صورة سمكات) وبين العلم بالحدث (الذي يكون في صورة النصوص)، والشدّ في كليهما بمثابة نماء النافذة لهما

ويمكن الوقوف على الجسد المصري المعاصر للحظة المفاهيمية نصيبها في كتابات أسامة السيد، العالم الأهرري الصاعد الذي ذكره في فصل السابق، فقد عرّض في أحد كتبه ما يعدّه من معادٍ المصحح الأهرري التقليدي.

(١) "Al-Diblawi 1980b 20-21"

(٢) ولكن لعله لم يكن شيخاً للأهرر لنا كتب هذه الإجارة

(٣) وردت في

"Khafaji 1987 2 108"

**العنصر الأول** عند أسامة السيد هو «انصال شد رواية ودرية وتركية»<sup>(١)</sup> ومفهوم الشد الذي يشير إليه أسامة السيد لا يعني بوصف مع قصر وظيفة شد على نقل المصوص (أي الرواية) بحسب بل عني انعكس من ذلك، هناك إشارة صريحة إلى حقيقة أن الشد سعلل أيضا بفهم هذه المصوص، ويتعنى كذلك «التركبة» وهذا **العنصر الثاني** هو ما أود أن أركز عليه، و«التركبة» مصطلح في يشير إلى التحني لأخلاق، الحسة ولتحني عن الأخلاق المسنة<sup>(٢)</sup> وعندما يذكر أسامة السيد الشد في تركبة، فهو يعني أن المرء يكتب أخلاق شيعه، الذي اكسها بسيد متصل إلى النبي ﷺ

وفي حين أن المستشرقين العرب المتخصصين في الفقه الإسلامي ساهلوا في الجملة انقل ممارسة النبي ﷺ الحية وأخلاقه في الأجل، فعد حظي ذلك العنصر من عناصر الممارسة لصوفه بحص الاهتمام فقد نقل فيسبيت كوريل نصا صوفيا من القرن السادس عشر من المغرب جاء فيه «ورصي الله عن حلفهم الصالح، اندي نقل الدين قولاً وعملاً، محافظاً عليه من الريادة والنقصان»<sup>(٣)</sup> (والإمامه من عدي) ويعقب كوريل على ذلك بالإشارة إلى أنه لما كان الشيخ لصوفي قد نقل ممارسه لسبي ﷺ في صورة حية عملاً أمناً، فقد أصبح مثلاً مجسداً لسبي ﷺ لمن حوله<sup>(٤)</sup>

(١) al-Sayyid 2010 4

ومنه العبارة سم يستخدمها أسامة السيد فقط. فقد سجنها أيضا الداعية السبي سبيدي المشهور المحي به الجبري. انظر مثلاً

<http://www.alhabibali.com/ar/library/cat/101>

(٢) انظر أن هذا خطأ، فتركبة هنا المقصود بها أن يركي الشيخ بعبده، وهذا واضح من شرح أسامة السيد لأرهري لعبارة بعد ذلك بقوله «وأنصحه لطوبه بعبده»، أي أن يقع منهم الإلتزام والإحارة به برواية وشافير وتعليم بعبده (بمترجم)

(٣) Cornell 1983 77

(٤) Cornell 1983 79, 82

وللاطلاع على بحثي مساهم يركز على علسين في العصور الوسطى، انظر

Ephrat 2008 99-101



إن فكره أن علماء الدين المعاصرين سواء كانوا صوفية أو غيرهم - قد سجدوا في الحفاظ على مدرسة أحكام الشريعة (أي شئ) يبدو أن فيها ساقطاً واضحاً، وللعلماء المعاصرون لديهم ممارسات مختلفة، فكيف نُعقل أن تُعزى كل هذه الممارسات إلى النبي محمد ﷺ؟ عندما واجهت العلماء تقليدس بهذا السؤال، أشاروا إلى وقوع بعض الخلاف في فهم أحكام الشريعة، وسعكس هذا الخلاف في وجود المذاهب الأربعة بمهية «شبه فكل مذهب لديه فهمه لأحكام الشريعة؛ ولذلك يختلف أنواع كل مذهب في ممارسة تلك الأحكام وقد أشار أحد الشيوخ الذين قاستهم إلى حقيقة أن أصحاب النبي ﷺ قد اختلفوا إلى حد ما في فهمهم لأحكام الشريعة، كما اختلفوا في مهج حياتهم ثم استشهد بالحديث المشهور «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»<sup>(١)</sup> فمع وقوع الاختلاف بين صحابة النبي ﷺ، فذلك في نفسه لا يقتضي أنهم تركوا ممارسة أحكام الشريعة (أي شئ)؛ ولذلك فمحور تقليد كل واحد منهم، حتى لو كان محيلاً لأفواه

ولسب الآخر في اختلاف العلماء هو النقص البشري، فقد أوضح لي أحد علماء الأهر «أخذ تلامذ الإمام مالك أمضى عاماً كاملاً يستحل أخلاقه وادابه. لماداً؟ لأنها كات أخلاق النبي ﷺ وأدابه، وقد ورنها مالك عن طريق أصحابه وأخلاق أي شيخ يمكن إرجاعها إلى النبي ﷺ الذي كان مجسّد أخلاق المران ولكن من ناحية أخرى، كان النبي ﷺ كاملاً، ومن الصعب جداً على أي أحد منا أن يكرّر هذا الكمال، لكن محاول أن نقندي به قدر الإمكان. ولما كان من المستحيل أن يجمع الإنسان جميع أخلاق النبي ﷺ، فإن كل عالم معاصر قد نجح في التحلق ببعض عناصر أخلاقه ﷺ، ولكن ليس جميعها وهذا يؤدي إلى الاختلاف بين العلماء»

■ وللإطلاع على الفكره هبها في السياق المصري الحديث، انظر

<sup>[1]</sup> Johansen 1996: 59

(١) الحديث مشهور بصحفه بل وصفه (المرجم)

وبعض النظر عن الاستثناء الحرفي للمصوفية، فلماد واحد المستشرقون العربيون صعوبة بالغة في استيعاب أن الشد من وظائفه نقل الأخلاق والآداب بدلاً من مجرد نقل النصوص؟ لا شك أن من أسباب ذلك هو طريقة دراسة المستشرقين -توي التوثيق النصي- لشرعية هؤلاء المستشرقون يحاولون التمسك من علوم الشريعة بمجرد قراءة المواد المكتوبة، نكهم لا يفتقدون انعامات الشخصية لمن يعموهم تلك المواد، بل إنهم يعدون ذلك الاخراج بمه أمراً عربياً ويسبب تعليمهم، يمل المستشرقون، لي اعتر أن تلك الطريقة في دراسة الكتب الإسلامية عادية وطبعة، لا أنها طريقة حاسة بهم وأجيبه عن التعليم الإسلامي القيدي لكن سوء الفهم من هذا النوع يرجع أيضاً إلى أسباب أعمق، مثل «الأيديولوجية اللعوبة» العربية؛ وهي الفصية التي سأناولها الآن

### ٣ النصوص المكتوبة وسيلة لنقل العلم

نقرر الكتابات الأكاديمية الاستشراقية أنه خلال القرنين الأولين بعد وفاة النبي ﷺ، كان الناس يعلّمون العلم الشرعي -إلى حد كبير- عن طريق الممارسة وبعبارة أخرى، كان كل جيل يتعلم كيفية نسخ (أي ممارسة أحكام الشريعة) بمشاهدة الجيل السابق والافداء به<sup>(١)</sup> لكنهم يصرصون عادة أن هذا النوع من المعلم قد انتهى بمجرد تدوين تعاليم النبي ﷺ في الكتب والمجموعات الحفينية، فبعد تدوين السنة أصبح يسمدون يعتمدون على النصوص المكتوبة<sup>(٢)</sup>، ولم يعودوا يعلّمون كيفية نسخ السنة عن طريق المشاهدة والافداء من سقهم

(١) "Schacht 1965: 29-30; Dutton 1999: 1-5; Hallaq 2005: 102-112, 196-202; El Shamsy 2013"

(٢) "Schacht 1965: 34-35; El Shamsy 2013: 220-226"

ونظر أيضاً

"M. Cook 1997: 521-523; Schoeler 2006: 129"

وقد أشار وتل حلاق مؤخرًا إلى المعاجزة إلى إجراء مراجعته رئيسة بهذا الرأي. وقد إنه حتى في قتل العصر الحديث، كان المجمع يجب بأخلاقيات شرعية وفصائل =

ولكن كما رأينا، فإن العلماء المسلمين المتعديدين يرون أن لعدم  
 بأحكام الشريعة نقل عن طريق الممارسة، وذلك في التاريخ بأسره وحتى  
 هذا اليوم وبما أنه أخرى، وحتى يومنا هذا، ما زال أساس يتعمد كيفية  
 ساع نُسبته (أي ممارسة أحكام الشريعة) عن طريق المشاهدة والافتد  
 فمماذا يصرف أكثر من المستشرقين على خلاف ذلك؟ من المصده أن  
 يستفيد من المفهوم اللساني الأثنولوجي (أيديولوجية لغة<sup>(١)</sup>) ولتسيط  
 الأمور، فإن أيديولوجية اللغة هي مجموعة من الأفكار حول ماهية اللغة  
 وكيفية عملها. وقد أثبت البحث الأثنولوجي في أيديولوجيات اللغة أنها  
 تختلف اختلافاً واسعاً من ثقافة إلى أخرى<sup>(٢)</sup>، وبذلك، فهي محاولة لفهم  
 أيديولوجية اللغة (أو مجموعة الأيديولوجيات اللغوية) الموجودة بين عديمه  
 المسلمين في حقبة ما قبل العصر الحديث، لا يمكن أن يفترض أنها تشبه  
 الأيديولوجية الموجودة في العرب المعاصر بل سيكون الأمر من قبيل  
 تصديق لبعيدة لعمامة إذا كانت هي نفسها، فمن المتفق عليه على نطاق  
 واسع أن المفاهيم العربية المعاصرة للغة قد تغيرت تماماً بعد التعرض  
 للطباعة ولوسائل الإعلام الإلكترونية الواسعة الانتشار<sup>(٣)</sup>، وهذه ظواهر  
 عاتية بوصفها في التاريخ الإسلامي قبل العصر الحديث

= شرعه وكذا شريعة سنة حجة ونصية (الإمامة من الأصل)

"Hallaq 2009 171-172"

ونكن على الرغم من أن مثل خلاف يدرك بوضوح أن أي مرجع من هذا القبيل يجب  
 أن تأخذ في الاعتبار الطبيعة الأخلاقية للتعليم الفقهي التقليدي

"Hallaq 2009 137-138"

فيه يرفض بوصف هذه الأفكار، ويكتفي بالتعبير الموجز في الحاشية انظر

"Hallaq 2009 172 ft. 46"

(١) انظر

"Silverstein 1976, 1979"

انظر أيضاً

"Woolard and Schieffelin 1994"

(٢) "Hymes 1977 12-14; Woolard and Schieffelin 1994 55"

وبما يتفق بالمجتمعات الإسلامية على وجه التحديد، انظر

"Messack 1993 24-25"

(٣) "Goody 1977; Eisenstein 1979; Ong 1982"

ومن السمات المميّزة للأندولوجيات اللغوية العربية المعاصرة هو ملها إلى افراس أن كل العلوم والمعارف يمكن التعبير عنها ومنها بالكلمات، ومنها الكلمات المكتوبة (أي النصوص والكتب) ووفق ذلك، تتصور تلك الأندولوجيات أن الكتابة هي الوسيلة المثالية والمسببة نفسها بوقت ما قبل العلم عبر الزمن. ولذلك، يفترض تلك الأندولوجيات عدة أن ظهور الكتابة يؤدي بالضرورة إلى تراجع غيرها من وسائل نقل المعرفة وانحراسها<sup>(١)</sup>. لكنّ هذا الافتراض عن ذلك المسار التطوريّ لعالميّ حد فقط أمام عدد لا يحصى من الدراسات، التي بيّنت أن المجتمعات المختلفة تتعامل مع ظهور الكتابة والتدوين بطرق مختلفة<sup>(٢)</sup>. فإذا نظرنا إلى هذا بعين الاعتبار، لا يمكن أن نعدّ الجهود المبذولة في تدوين الشّنة السوية بعد وفاة النبي ﷺ قد وصلت نهاية لعلّ العلم والمعرفة عن طريق الممارسة فسادا لا يقلّ عن نقل العلم عن طريق الممارسة ظلّ مستمرّا إلى حدّ الكتابة<sup>(٣)</sup>؟ وقد أشار كريع كانهول إلى أن أنماط نقل المردوح ست سم تكن فقط في المجتمعات الإسلامية فيما قبل العصر الحديث، بل كان لها بظائر في المجتمعات الهندية والصّينية والأوروبية أيضًا<sup>(٤)</sup>.

وسنسرّع في الجمع من وجود هذا النقل المردوح بما يكون معقولاً لو كان المسممون قد اعتقدوا أن الكتابة نفسها وسيلة كافية لنقل العلم والمعرفة. لكن الذي شئ هو أن هذه الرؤية العربية المعاصرة هي "نقص

(١) "Goody 1977; Ong 1982"

(٢) انظر على سبيل المثال

"Kulick and Stroud 1999; Messick 1993: 24-25; Woolard and Schieffelin 1994: 65-67"

ونظر أيضًا

"Chamberlain, 1994: 134-135"

(٣) يسعى لإشارة إلى أن نقل بواسطة التمايز محذوف عن نقل شفهي وقد أقيمت استعراضات بين النقل الشفهي في الإسلام والمفهوم اليهودي لـ "لور" الشفهية وللإطلاع على المناقشات الحديثة لهذه المسألة، انظر

"Chapter 4 in Schoeler 2006, M. Cook 1997"

(٤) "Cahoon 1993: 79"

السام» للرؤية الإسلامية فما قبل العصر الحديث<sup>(١)</sup>، فإنَّ كبار العلماء المسلمين يقرُّون بأهمية الكتابة وقيمتها، لكنهم يرفضون رفضاً قاطعاً أن يكون المصوِّص المكتوبة وحدها تكفي لعل المعرفة «دينية»<sup>(٢)</sup> وليست ستخدم علماء المسلمين فما قبل العصر الحديث المصوِّص لمكتوبه لعل العلم والمعرفة، لكنهم أصرُّوا أيضاً على استخدام الأساليب عبر النصِّ لعل العلم، كالمعلِّم عن طريق المشاهدة ولتعلم عن طريق الممارسة.

---

(١) انظر

"M. Cook 1997: 438"

وانظر أيضاً

"Mitchell 1991: 150"

(٢) للاطلاع على مآل هذه المسألة فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي المبكر، انظر مثلاً  
 "Chamberlain 1994: 133-151; Cook 1997; Heck 2002a; Schoeler 2006"

ولتركيز على المصوِّص اللاحقة، انظر

"Mitchell 1991: 150-154; Robinson 1993; Green 2010"

## الفصل السادس

### المشاهدة: الأخذ من أفواه الشيوخ

بحث هذا الفصل في كيفية استخدام البصوح، المكونة في التعليم الإسلامي التقليدي، ولكن يعني قبل الحوض في ذلك الإشارة إلى بصع كمنيت عن مؤلفات لأشروبولوجية المتعققة بالموضوع

تذكر أن الكتاب الأكاديمية الأشروبولوجية المبكرة كانت مشرمة مسيحياً بدراسة المجتمعات «البدائية» الألبية، وبذلك هم تهم بأمر الكلبة لا قبلاً ولكن في العقود الأخيرة أصبحت مسألة الكتب تحدث اهتماماً متزايداً في مجال لأشروبولوجيا، ومن السمات المميزة للكتابات الأكاديمية الأشروبولوجية في مسألة الكتانة هو سعيها إلى وضع أشكاف محدده من الكتانة ضمن أبعاد أوسع من الممارسة الاجتماعية (كالبحت بعلمي سمعري، وأنشيط الدولي لحقوق الإنسان، وتداريس بتقييم لأكاديمية، والإدارات الحكومية البيروقراطية)<sup>(١)</sup>.

للكتابات الأكاديمية الأشروبولوجية بقاط قوة وبقاط ضعف، ومن أبرز بقاط بضعف فيها هو إهمالها نظرية الهرميوطيميا، ولذلك فهي تجاهل الطريقة التي يسيطر الناس بها صورة كُلية مُنسمة لنفس من علامات الصفات النفسية وأثرها، التي عالماً ما تكون مسجلة في البصوح

(١) "Latour and Woolgar 1986, Rules 2001 Brenneis 1994, Strathern 2006, Hull 2012"

المكتوبة فهي ثراث الإسلامى، تنصّص تلك العلامات والآثر الآيات  
وقرآنه، والأحداث الوبة، والآثار المروية عن علماء الدين السابقين

ولكن في الكتابات الأكاديمية الأثروبولوجية المتعلقة بمسألة بكتابة  
بعض نقاط القوة لجديره بالذكر إذ تسلط هذه الكتابات الضوء على بقطش  
مهمش حول الكتابة الأولى أنه ليس فقط المجموعات الاجتماعية المتميزة  
ستستخدم الكتابة في طرق مختلفة متميزة، بل غالبًا ما تلعب أشكال معينة من  
الكتابة دورًا أساسيًا في تولد تلك المجموعات والحفاظ عليها وبذلك،  
من الروابط الاجتماعية التي تربط أعضاء المجموعة كثيرًا، ما يدعمها تدوين  
الأعمال المكتوبة، كالرسائل والروايات والمفالات العنصرية والصحف  
وبطاقات الأعمار، وبذلك فعدد محص شكل معين من الكتابة ينبغي أن  
سأل عن أنواع الروابط الاجتماعية التي سبقتها

وهذا يفودد إلى المظلة الثانية فقد تحدثت الكتابات الأكاديمية  
الأثروبولوجية الأخيرة المل إلى التعامل مع الأشياء المادية بوصفها أدوات  
سببة معينة يتصرف فيها الفاعل الشرى، فأصبحت يؤكد أن هذه الأشياء  
تشكل الممارسات الاجتماعية وتؤثر فيها وربما كان هذا أوضح وأبرر في  
حالة الأشياء ذات التكنولوجيا المادية، كأجهزة الكمبيوتر ولروبوتات، لكنه  
يصدق أبق على مواد المكتوبة العادية، فإن نسيب هذه المواد وتصميمها  
يؤدي إلى أنواع معينة من الاستجابات من الفاعل الشرى، وبذلك فهذا  
يشكل -في طرق متميزة- ممارسات من القراءة وتنظيم المعلومات  
واسواصل وما إلى ذلك ولذلك فعدد محص شكل معين من الكتابة، يسمى  
أن نسال كيف يشكل الممارسات الاجتماعية.

يعتمد هذا الفصل على هاتين البقتش، فإنه يُعال إلى النصوص  
المكتوبة المستخدمة في التعليم الإسلامى التقليدي قد وُصفت على نحو  
يعرر مدارس الضعبة، وبذلك فهي تثنى رابطة اجتماعية بين الشيوخ  
وتلاميذهم وسبق الان نظرة خاصة على الطريقة المميرة التي بجمع بين  
النصوص المكتوبة وبين التعليم الإسلامى.

## ١- المشافهة

إن اسمه المحنّدة لتعلم الإسلام في التفندي هو موقفه من المشافهة،  
فإن الكتب المؤلفة في أدب المعلم في حمة ما قل العصر «حديث تؤكد أن  
فهم نصّ المكتوب سترم فراءته في وجود الشيخ»<sup>(١)</sup> أمّا نفعه المنفلة  
فكانت مدمومة أشدّ النّدم، فقل أن جماعه عن بعض العلماء قوله «من  
أعظم النّبيّة شُحّ الصّحيفة»<sup>(٢)</sup>، ويعقب أن جماعة «المعلم لا يؤخذ من  
الكتب، فرب من أصرّ المعاسد»<sup>(٣)</sup>

بحث لعلماء التقليديون المعاصرون أن يذكروا المثل المسجوع بيدي  
يقول «من جعل شبحه كتابه فحفظه أكثر من صوابه» وهي أحد لتحمّلات  
سمعت الشيخ يقرأ هذه الأبيات:

ومن يكن آخذًا للمعلم من صحف      فعلمه عند أهل العلم كالعدم  
و تكلمة الشّاعة في دمّ من قرأ العلم نفسه هي «النّصّحي»<sup>(٤)</sup>، نسبة  
إلى «نصّح» الصّحيفة»<sup>(٥)</sup>، ويحذّر العلماء التقليديون محيطين بهم دائمة  
من الثقة برأي الصّحفي، ويذكرون أن يكون لهؤلاء الأفراد أيّ رنة أو مكانة  
علمية يذّهبها.

يُعرف لأحد الصّحيح للمعلم من الشّح بالمشافهة (أو الأحد من أهواء  
المشايخ)، وقد بدايت ممارسة المشافهة تلك سبيل الأمانة والأمانة  
مختلفة ومع ذلك، فقد كان تلك الممارسة سطر عدم مستمرّ معيّر، وكان  
له أثر محدّد لهوية التعليم التقليدي

(١) "Berkey 1992 25"

(٢) "Ibn Jama'a 2009 90"

(٣) "Ibn Jama'a 2009 105"

(٤) ويُقال أيضًا «النّصّحي»

(٥) "Al-Ghurbani 1999 19-21 and Schoeler 2006 99"



## ٢ النصوص المكتوبة بدلاً من المقررات الدراسية

لهم مسألة المشافهة، يجب الاهتمام بالنظام التعليمي الأوسع الذي يتضمنها فهي لعرب المعاصر، يعتمد تنظيم التعليم على الدورب والمقررات الدراسية المعشمة على الموضوعات (مثل المقدمة في «كيمياء»، و«الأدب العربي الحديث»، وما إلى ذلك) ويُكلف للمعلمين معلم الطلاب موضوع المقرر، وعادة ما يكون المدرس بالجمع بين المحاضرات والمراءات من كتب مختلفة وعند الانتهاء من المادة، يمكن لطلاب أن يوشعوا في الموضوع بالسجل في دوراب أكثر تحضفاً

أما لعلم لإسلامي التقليدي، فهو يعتمد في تنظيمه على الكتب والنصوص، بدلاً من المقررات الدراسية المعشمة إلى موضوعات ولا شك أن ذلك لكتب تعلق بموضوعات محدده، لكن الطلاب لا يطورون إبن تاريحهم لتعليمي بوصفه سلسلة متصلة من المقررات، بل يتحدثون عن سلسلة من الكتب والنصوص. وتعلم الكتاب المعين بسلم قراءه ودراسه بطريقة حقة، أي من بدائه إلى نهايته، فلا تُترك الكتاب من أجل القراءة في مصدر أخرى في الموضوع نفسه وكذلك حتى وإن كان المعلم يعلق على الكتاب ويشرحه، فإن محاضراته لا تُعدّ بدلاً له وبعبارة أخرى، لا يمكن للمعلم أن يعي الطلاب من قراءه فقرات وفصول معينة، حتى وإن شرح ما تاوله ذلك الفصل، فلا بد من دراسة كلمات لكتاب بعينها وللمعلم أن يصيف ويعلق عليها، لكنه لا يحذف منها شيئاً

د. محقق العلم في فرع معي كالفقه والحو والكلام ينضم دراسة لكتب لمحة في ذلك الفرع ولا يمضي التعليم التقليدي في طر مهج ثابت، ومع ذلك فهناك مبادئ عامة للتوتيب والآن كما كان في الماضي يدرك المحاضرون في الحلقات الدراسية أن الكتب المحسمة تناسب المستويات العلمية المختلفة للطلاب، فبعضها مناسب لمستئين، وبعضها لا يعني أن يدرسه إلا المتوسطون أو المتقدمون ثم يظهر أنماط شائعة لإحكام الفروع العلمية المختلفة، وهذه الأنماط تنطوّر مرور الزمن، كما أنها تختلف بحلاف المكان، فالماهج في مصر تختلف عن الماهج

في المغرب واليمن وحتى في المكان الواحد، قد توجد مدائل مختلفة، مختلف عما سها في الكتب التي تدرس أو في برسها وعلى الطلاب أن يختاروا النمط العملي الملائم لهم وفي مصر الآن، كثيرًا ما يتحدد الاختيار بالكتب التي يشرحها المعلمون.

### ٣ الحفظ

لحفظ ورد كبير في التعلم الإسلامي التقليدي<sup>(١)</sup> والحفظ له درجات عديدة، وعد العلماء الذين قابلتهم، كان «حفظ» النص له معاني مختلفة فأعلى درجات الحفظ أن يستطيع الإنسان استحضار النص بأكمله، كلمة بكلمة، فيمكنه أن يكمل النص بدءًا من أي عبارة فيه، بل يمكنه أن يستحضر العبارات التي تسبق تلك العبارة والدرجة الثانية أن يستطيع استحضار النص ولكن في صورة خطية، فمن أجل أن يستحضره يجب أن يبدأ من بداية فصل أو إحدى وحدات التقسيم الأخرى ثم للدرجة الثالثة أن يستطيع قراءه النص بعد سماعه أو بعد مراجعته في صورة مكتوبة ثم تأتي بعد ذلك الدرجات الأدنى من الحفظ، وهي أن يستطيع أن يتعرف إلى عبارات النص الأصلي بدقة عند سماعها.

وسمًا كان لحفظ معاني متعددة لم يكن من الواضح دائمًا ماذا تقصد إذا قيل إن فلان قد «حفظ» كتاب معناه ففي بعض المصنوع كالقرآن عادة ما يراد من كونه الحفظ أي أعلى درجاته، لكن الأمور أقل وضوحًا بالنسبة إلى عادات الكتب الأخرى. وكثيرًا ما يكون لدى المعلم في الأماكن المحيطة توفعات مينة مما يتعلق بالكتب التي ينبغي حفظها ودرجة الحفظ المطلوبة، وتلك الاختلافات ليس أمرًا حديثًا، بل شهدتها العصور القديمة أيضًا<sup>(٢)</sup>.

(١) للاطلاع على وصف لمناهج حفظ في عصور الوسطى، انظر

"Makdisi 1981 99-102"

(٢) "Eckelman 1985 58"

لا يمكن الحفاظ على النص المحفوظ -ولا سيما الدرجات العليا من الحفظ- إلا بكثرة تكراره، إما لنفسه وإما للآخرين<sup>(١)</sup> ومن دون التكرار تضعف درجة الحفظ تدريجاً إلى مستوياتها الدنيا، وهي لهدية قد يمسى الإنسان النص المحفوظ ويعتمد مقدار التكرار اللازم لاستمرار حفظه على لشئ من شي حفظ النص فيها، وقد روي عن بعضهم أنه قال «من حفظ وأبى شأه، فكأنه أنظر إليه في قرطاس أو ورقة»<sup>(٢)</sup> وقد ذكر أحد العلماء الذين تحدثت معهم المثل المشهور «التعلم في الصغر كالنقش على الحجر» واستعلم في الكبر كالنقش على الحجر» وقد ورد هذا بمثل في العديد من مصادر العصور الوسطى<sup>(٣)</sup>.

كما أكد الذين قابضهم أن التمرين المكثف بلذكرة في شاب العراء قد يسهل به حفظ البصوص الجديدة والمحافظة عليها بعد ذلك في حياته ولديت يبدأ التعليم الإسلامي التقليدي بحفظ القرآن في التكتيب، فيمكن بعد ذلك الاستفادة من مهارة الحفظ المكننة من حفظ القرآن في المراحل التالية من التعليم

ولتحدير بالذكر أن العلماء المسلمين وهم يؤكدون أهمية الحفظ، من ذلك لم يسمعهم من الاعتماد على البصوص المكونة أبص<sup>(٤)</sup>، وقد يكون هذا معاً حث بسبب تعرض العربي الشاع أن الذاكرة وكتابة بديلاً متقاربان ولكن في المجتمعات الإسلامية في حقبة ما قبل العصر الحديث، كانت لكتابة والذاكرة تستعملان معاً كالجراين في عمدة واحده<sup>(٥)</sup> وفي

(١) "Makdisi 981-128"

(٢) "Ibn 'Abd al-Barr 2006-95"

(٣) انظر

"Ibn 'Abd al-Barr 2006-94"

وانظر أيضاً

"Ibn 'Abd al-Barr 95, Ibn al-Hay 2008, 1 و 2 296"

(٤) انظر

"Makdisi 981-104-105"

(٥) انظر الفصل الأول من

"Schoeler 2006"

ولا سيما ص ٤١

حين كان لعلماء يسمون إلى تعهد النصوص المحفوظة، فقد كانوا يبدون  
استنساخ المحفوظ دقق مع أصله المكتوب؛ وكان ذلك لمنع تسلي لأخطاء  
إليه<sup>(١)</sup> ولكن مع الإقرار بنفسه الكتاب، فقد كان دورها لصحيح هو  
مساعده الذاكرة، فلا يمكن أن يكون بديلاً للنص المحفوظ ولذلك فإن  
تعلم النص المعين كان يسلم ضرورة أحده عن الشيخ اندي حفظه، بدلاً  
من مجرد أحده من صفحات الكتاب.

في مصر في القرن الثامن عشر، كان الطلاب يدرسون دراستهم العليا  
في الأزهر عند سن البلوغ وقبل ذلك كانوا يتمنون حفظ القرآن في سن  
التاسعة إلى الثالثة عشرة<sup>(٢)</sup> وقد يكون بعضهم قد حفظ بعض الكتب  
الأخرى أيضاً<sup>(٣)</sup>.

وفي الوقت الحاضر، نعد الدرجات العالية من الحفظ نادرة في مصر،  
حتى بين العلماء الذين يصلون إلى التوجه التقليدي، فقد تراجع الحفظ  
سبب تحديث لإصلاحات التعليمية، وأصبح الطلاب الآن في مصر في  
كتاب الأزهر يدرسون بجهدون من أجل حفظ نقران نفسه بأكمله وقبل  
تسجيلهم في الجامعة، فإن الوقت الذي يقضونه في المعاهد الأزهرية  
يتمكنهم عادة من الإنهاء بمعظم القرآن أو كله، بدرجة متدنية من الحفظ  
وحالاً سواها الدراسة الجامعة الأربع، يحفظ الطلاب المصريون تدريجياً  
لقرآن بأكمله بمرحله أعلى من الحفظ، ويحري التحقيق من ذلك باسم  
في حوارات دورية أما الطلاب الأجانب في الأزهر، فيحصلون بمعبر  
أدنى من ذلك بكثير ومع اختلاف ذلك التعبير باختلاف الحساب،  
ولأعب أن درجه التيسار لا تتطلب سوى حفظ أربعة أجزاء فقط من

(١) ويهد لأعب، كان "حفظ" في المجموعات الإسلامية محققاً خلافاً جدياً عن  
التقنيات الأخرى، انظر مثلاً.

"Ong 1982: 57-67"

(٢) انظر مثلاً

"Naar 2009: 140; Sedgwick 2009: 2"

(٣) "Heyworth-Dunne 1939: 36"

مفرد، وتنطَبِّح درجة الماجستير منه أجراء فقط أما في در العوم، فلا يُلزم لمصريون ولا الأجانب بحفظ القرآن بأكمله، ولمحصل على درجة الماجستير من قسم الشريعة لا يلزم إلا حفظ خمسة أجزاء فقط، ولمحصل على درجة الدكتوراه يلزم حفظ عشرة أجزاء فقط

يد معظم بطلاب في الأهر الآن لا يحفظون أي كتاب سوى القرآن وعدي صغير جدًا من الأحداث، لكن أقد من أصحاب النوحه التصدي وأكثرهم من الأجانب- يحضون المرند من الطاقه للحفظ ولكن حتى هؤلاء، فلا يحفظون حفظًا مُحكمًا إلا كتبًا قليلة سوى القرآن (الذي يبيع عدد صفحاته نحو مائة صفحة)، وهذه الكتب التي يحفظونها تكون أقصر عدد من القرآن وقد أبحث لي المرصه علة مرات أن أحتر حفظ بعض هؤلاء بعدما شخصيًا، وكان أطول كتاب يحفظونه أطول من القرآن، لكنه كان أقل من ألف صفحة. وأحبرني بعض من تحدثت إليهم أنه يعرف من يحفظ كتبًا أطول من ذلك بكثير، حتى وإن كان هذا أمرًا شديد الندرة يوفر الجمع

#### ٤ - السند والإجازة

في التعديم التمهيدي، لا بحق الشيخ تدريس الكتاب إلا بعد أن سلفه عن شيخ آخر. وكما أشرنا سابقًا، فإن نقل الكتب بطور حول فكرة «شد» يجب أن يُفعل جميع الكتب بإسناد متصل وفي القرون والحديث، يجب أن يصل لسند دائمًا إلى النبي ﷺ أما في الكتب الأخرى، يجب أن يصل بسند إلى مؤلفه، فالكتاب الذي ألَّفه الإمام الشافعي لا بد أن يكون له إسناد متصل إلى الشافعي نفسه. ولكن باعتبار معين، فإن الإسناد حتى في تلك الكتب يُعدُّ متصلًا إلى النبي ﷺ في النهاية، فالشافعي في نظر لعلماء المسلمين- اكتسب علمه بإسناد متصل يبدأ من النبي ﷺ<sup>(١)</sup>

(١) وبناء على ذلك يقدم المؤلفون المسلمون أسيد متصلة تربط بين المعرفة الفقهية لديهم. المتأخرين والنبي ﷺ مباشرة انظر على سبل المثال

ولمّا كان كنهه سائحاً لتلك العلم، فممكن أن يُقال إنَّ له إسناداً غير مباشر  
يربعه بالنبي ﷺ

في التعصم التقليدي، يجب أولاً على من يرغب في أحد الكتاب عن  
شيخ بأن يصف اسمه إلى سد الكتاب - أن يحصل على «إذن» شيخه  
أو «إحارة» وهذا الإذن أو الإحارة قد تكون لفظة، أو مكتوبة، أو تكون  
دليلاً على حصول هذا الشخص على الكتاب بصورة مشروعة وليس  
للإحارة صورة موحدة، ومع ذلك فبعض العناصر شائعة في الإحارات  
والإحارات المكتوبة مثلاً عاكس ما تحمل توقيع الشيخ أو ختمه، وكثيراً ما  
يُذكر فيها أسماء كل راوٍ في إسناد الشيخ الذي سيؤخذ الكتاب عنه،  
والإحارات معاصرة للكتب القديمة للغاية قد تحتوي على سبب فيه أكثر من  
عشرين اسماً.

### • - ثلاثة طرق للنقل

كيف يقرّر الشيخ إذا كان سيجبر طائفة بالكتاب لمعتبر؟ لديه في  
التعليم الإسلامي التقليدي ثلاثة طرق أو احتمالات، وسوف نطرح في كل  
منها:

الاحتمال الأول وهو أصليها ألا تكون الإحارة إلا بعد «السَّماع»،  
وهو أن يقرأ الشيخ الكتاب على طلائه، كلمة بكلمة، واسماع هو أعمود  
المشاهدة أو «الأخذ من أفواه المشايخ».

وقد يقرأ الشيخ بعض الكتب من ذاكرته أو من كنهه وفي حين أنه قبل  
في أن بعض الشيوخ المعاصرين يقرؤون من حفظهم<sup>(١)</sup>، فمن أَر ذلك  
بسمي فقط، وكل من رأيهم كانوا يقرؤون من الكتب ومطرياً، فحتى  
قراءه من كتب ما زالت تعتمد على الذاكرة، فيعترض أن يراجع الشيخ  
بعض المكنون على حفظه ليحقق من دقته وكان ذلك الأمر مهمّاً بالفعل

(١) "Makdisi 1981: 100"

في الأرملة القديمة، حيث كانت جميع النصوص مخطوطة تُكتب يدوياً، فكانت الذاكرة وسيلة مهمة لمنع الأخطاء. ولكن في الوقت الحاضر لا يقرأ الشيخ إلا من نسخة المطبوعة؛ ولذلك فلا يهتمون كثيراً بالمشكلات من هذا النوع

وقد يكون الإجراء أيضاً بعد «القراءة»<sup>(١)</sup> وتهدف لقراءة عن السماع في أن سميد هو الذي يقرأ النص أو الكتاب، وقد يقرؤه من حفظه أو من نسخة مكتوبة أيضاً وفي كلتا الحالتين، يكون ذلك في حضور الشيخ، فيتحقق من صحة القراءة ويصحح أي أخطاء فيها. وعادة لا تكون جلسة القراءة مقتصرة على الشيخ والطالب الذي يقرأ النص فقط، بل يحضره طلاب الآخرون ليستمعوا إلى القراءة، التي يُعدّونها بدلاً من السماع وعلى الرغم من أن السماع يُعدّ في الجملة أعلى من القراءة، فمن الدارق بينهما كثيراً، وكثير من العلماء يرون أنهما متكافئان<sup>(٢)</sup>

والحاجة إلى قراءة النصوص بصوت مرتفع كما في مدارس السماع والقراءة- ترتبط -دون اختزال- بالسماة المميزة لفكته العربية<sup>(٣)</sup> والنص العربي يمكن كتابته دون حركات التشكيل (وهذا هو العالب)، فلا تُكتب سوى الحروف الصامتة، أما الحركات التي ترتبط بها فتترك للقارئ. مثلاً تُكتب «كـ» و«تـ» و«ثـ» جميعاً على هذه الصورة «كتب» ولا بد من استعماد القرائن السياقية لتحديد أي من هذه الكلمات كان يريد المؤلف، ومن ثمّ تتحدد كمية التلقُّط ببعض الأحيان تكون القرائن غير واضحة، مما يؤدي إلى الشك في المعنى السليم والتلاوة الصحيحة للنص، فالقراءة الشفهية تزيل هذا الشك بالظن الواضح للحركات «سببية»

بالسماع والقراءة يصحح أن يكون لدى الطالب نسخة موثوقة من الكتاب الذي يدرسه وإذا لم يكن الكتاب لدى الطالب، فقد يكتبه كسمة

(١) أو «المرحى»

(٢) "Schoeler 2006: 30 and Ibn 'Abd al-Barr 2006: 413-417"

(٣) "Messick 1993: 26 and Schoeler 2006: 59"

كلمة وهو يسمعه في الدرس، فشيء بذلك نسخة الحاشية وفي عصر  
 محفوظات، عندما كانت الكتب المطبوعة الرخيصة غير متوفرة أو غير  
 موحدة، كانت كلمة النصوص بهذه الطريقة مكونة مهمًا في حياة الطلاب  
 وحتى إذا كان الطالب لديه بالفعل نسخة مكتوبة من النص، فإن مصادره  
 كلمه بكلمة في حضور الشيخ تُعدُّ فرصة لتوثيق محتواه وقد تعميم  
 الاستخدام المعاصر للنسخ الموحدة المطبوعة عن أهمية هذه المشكلة في  
 الماضي، فبحر الآن مكفي بالبحث عن لحظ المطبوع بدار النشر  
 «مؤثقه» كي يضمن إلى نسخة النسخ ومن أجل استيعاب حجم ذلك  
 مشكلة عند العلماء في الأمانة القديمة، فمن الصعب أن يقرن موقعهم بما  
 قد شعر به من قسبي عند الاستشهاد بمادو نصية من إحدى صفحات الإنترنت  
 العشوائية، ولا شك أن هذا العنق لم يكون أقل من قلق ذلك، إذا كان  
 يعتمد على هذه المواد العشوائية في شؤوننا الدينية

### والطريق الثالث لنقل الكتب والنصوص يُعرف باسم «المساولة»<sup>(١)</sup>

وخلافًا للسمع والبراءة، فالمساولة لا تُعدُّ -بالمعنى المباشر- أحدًا بدعم  
 من أمواه المشايخ فهي المساولة، يجبر الشيخ طلبة يكتبون دون شرط  
 لسمع أو القراءة، ويكون على الطالب أن يقرأ النص وحده<sup>(٢)</sup> ومن يسمح  
 الشيخ بمساولة إلا إذا تأكد عنده أن الطالب يمكنه الوصول إلى نسخة  
 صحيحة من النص دون شك وطريقًا، يجب أن يدعم الشيخ أيضًا أن  
 التعميم السابق للطالب بوجهه لعلم النص وحده فيقول ابن عبد البر عن  
 لمسولة إنها حائرة «إذا كان الشيء الذي أحيى معنيًا أو معلومًا محفوظًا  
 مصوقًا، وكان الذي تناوله عالمًا بطرق هذا الشأن»<sup>(٣)</sup> والمفترض هنا أن  
 الطريقة الموحدة كي يصل الطالب إلى هذه الرتبة هي أن يكون قد تعلم كتاب  
 ونصوص أخرى بالسمع أو القراءة وبعبارة أخرى، لا يُفرض أن تتعدد

(١) في مصر، يطبقون على «المساولة» كلمة «الإحارة» بدلًا من أن يقولوا «أحدث هذا  
 الكتاب مدونه»، هذا «أحدث هذا الكتاب بالإحارة»

(٢) "Ibn 'Abd al Barr 2006: 417-420"

(٣) "Ibn Abd al- Barr 2006: 419-420"



المساولة أو تحرئ وحدها فقط، بل لا تجوز إلا إذا كانت مكثفة للسمع والقرأة وعلى الرغم من الاتفاق العام على أن المساولة أدنى درجة من السماع والقرأة، فهي شائعة للغاية بين العلماء الصمغديين اليوم، ويبدو أنها كانت شائعة أيضًا في مصر قبل العصر الحديث<sup>(١)</sup>

وبهذه الأولى، قد يبدو أن الشيوخ يصحون الإجابة بالمساولة عشوائيًا فهي عملي المداسي، شاهدتُ بعض الشيوخ يجيرون بحشود الصحبة من الطلاب الذين لا يعرفونهم، وكان هؤلاء يُجَارون بحيث من الكتب وليس كتابًا واحدًا، وعادةً ما تكون الإجابة بعد سماع من قصير أو قرأته على لشح (أو جزء من هذا العنصر القصير) وأحيانًا كانت لإجابة تُسمع بعد الفراغ من العبادة الجماعية كالذكر مثلاً - يصح ساعات

وعندما عثرتُ عن خبرتي بسبب هذه الممارسات، أخبرني العلماء أن الإجابة بالمساولة قد تعني أمورًا مختلفة جدًا وفقًا للسياق. فمثلاً لإجارات الجماعة مثلاً التي شهدتُ لم يكن العرض منها نقل العلم، بل كانت لإجابة هي للبركة. فالطلاب يتروكون بأن يصيغوا أسماءهم إلى إسماء من العلماء يتصل بالنبي ﷺ، ويعتقدون أن بركة النبي ﷺ تمتد من خلال هذه سلسلة<sup>(٢)</sup> (وليس فكره مع الشهادات العلمية لمرحلي غير علمي أحبة من الممارسة العربية، كما هو واضح في مع الترجمات المعربة مثلاً)

وهي الواقع، ليست المساولة وحدها هي ما يفيل أنواعًا مختلفة، فجميع الإجابات حتى لإجارات القائمة على السماع والقرأة - قد تعني أمورًا مختلفة باختلاف الأحوال التي أحاطت بها، كما سري قريبًا

---

(١) عرفت في هذه المسائح جرتًا على الإجابات الورقة في مخطوطات أبي طهت عليها في مكة لأمر، لكن الإجابات المطبوعة تؤيدها أيضًا انظر مثلاً

"Khafajī 1987: 2: 104-122; al-Padani 2008"

(٢) مما له علاقة بهذا الأمر

"Ibn Jamā'a 2009: 67"

وفي الوقت الحاضر، قد يتلقى الطلاب الأحرار المحاضرة من الكتاب لرواحد بطرق مختلفة، فمن الشائع أن يمرّ الشيخ على جزء من الكتاب سماعة أو قراءة، ثم يحير بقيته بالمشاورة وقد يحير الشيخ كتاباً واحداً فقط بأكمله باسماء أو العراء، ثم يحير طلائع بقيه الكتب التي لديه بالمشاورة وترجع هذه الممارسات إلى أواخر حقبة ما قبل عصر الحديث، وربما قبل ذلك أيضاً<sup>(١)</sup>.

وإذا حصل العالم على إجابة في كتاب معين أمكنه أن يحير غيره به، وذلك يسمح بتمديد إسناد الكتاب. وفي حين أن لإجابة العادية تتعلق بكتب معينة، فإن بعضهم يسمح إجاباً أو إجابة عامة بتدريس نفسه أو الإجابة<sup>(٢)</sup>. وللكلام في هذه الأنواع الأخيرة من الإجابة مسألة خلافية من نحوض فيها هنا<sup>(٣)</sup>.

ليس بعدد الإجابات التي يجار بها الشخص حد أقصى، فكيف رادت الإجابات كان ذلك أفضل وقد يمرّ الطلاب بالكتاب نفسه مع شيخ محتضر، فيحصلون على إجابة مفصلة من كل شيخ منهم

## ٦- المتن والشروح

رأينا سابقاً أن المعلم الإسلامي المتقدي يهتم بأدوية اهتمام شديد، وأن مهارات الحفظ والذاكرة تُمارس منذ سن مبكرة. لكن القدرة على الحفظ تعتمد على ما هو أكثر من قدرة العالم على الحفظ، فهي تعتمد أيضاً على سمات النص المراد حفظه وأهم سمات هي (١) حجم النص، (٢) وهل هو نص مطوم أم لا. فكيف كان أقصر سهل حفظه، وكذلك فالنص المطوم أسهل حفظاً من النص المشور

---

(١) اعتمدت في هذه الساتح جريئاً على الإجابات الواردة في المخطوطات التي اطلعت عليها في مكتبه لأمر، لكن الإجابات المطوعة مؤيدة أيضاً. انظر مثلاً

"Khafajī 1987, 2: 104-122; al-Fadani 2008"

(٢) "Makdisi 1981: 148-152"

(٣) "Stewart 2004"

بعد القرن الحادي عشر، أصبح العلم الإسلامي ينور حول نوع من الكتب يُسمى «المتون» (أو «المختصرات»)<sup>(١)</sup>، ولم يكن لحال في مصر مما قبل العصر الحديث استثناء من ذلك<sup>(٢)</sup> فقد كانت المتون تُؤلف ليسهر حفظها، فلا تكون طويلة<sup>(٣)</sup>، وكثيراً ما تكون منظومة والعلماء لتقليديون معروفون بذكر المثل المسجوع القائل «من حفظ المتون فقد حار الصور»

وامراد من المس أن تكون نصاً أساسياً، فيحتوي على لمحة عامة عن فن من علوم العلم، فهناك منون في الفقه، والكلام، والمحور، وما إلى ذلك وفي بعض الأحيان قد يقتصر المس على فرع معين من الفروع، فهي حين أن بعض المتون توضح الفقه بأكمله، فمن المتون أيضاً ما يقتصر على الصلاة أو الفرائض (مثل متن الأحصري والرحبي) ولتمن يقدم للعلم نوعاً من الخريطة الذهنية التي يمكن أن يرجع إليها عند تناول موضوع معين، وبذلك الخريطة ذات أهمية كبرى في فن كلفه، حيث للمشاعر وللمعاملات خطوات معددة مرتبة، وبشروط شروطاً كثيرة ولم أقبل من العلماء من استطاع أن يثبت عن الأسئلة الفقهية المفصلة دون الرجوع إلى الكتب إلا من كانوا يحفظون المتون، والحديث بالذكر هو أن تتعلم للإسلامي اتقيددي بمرص أن العالم يسعى أن يكون عادراً على الإجابة عن الأسئلة التي يوجه إليه عن الصور، في المسجد أو غيره. فهنكم الطوهرى على العالم الذي ليس عنده مهارات حفظ المعلومات الكافية، بأنه لا يسعى

(١) مع أن مصطلحي «المختصر» و«لمس» يستخدمان كالمترادفين إلى حد كبير، وكثيراً ما يشتر إلى الكتب بحسب هذا معاً، فإن المفهومين مختلفان. وعند استخدام كلمة «لمس» فاعني أقصده تحليلي هو «المتن المختصر»

(٢) Hallaq 2009: 138

وانظر أيضاً

"Messick 1993: 18"

(٣) "Heyworth-Dunne 1939: 6"

(٤) "Ibn Khaldun 2010 v 3 1109; Messick 1993: 21"

أن يُسمَّى «عالمًا»، بل يُسمَّى «عالم المراجعة»، وينصحه بأن يسكن  
المكاتب العمومية ولا يحرج منها، لكي لا ينسلخ منه معنى عالم»<sup>(١)</sup>

ولتقديم فكره عن حجم النصوص، فسوف أذكر بعض من قاسهم في  
حلقة درسيه معاصرة في جامع الأزهر. كان الشيخ عالمًا ماركس من أصل  
جواتري، في العقد الرابع من عمره، وكان انداك طاب في درجة لمحاسب  
في جامعة الأزهر، وقد درس سابقًا في مورساي، وكانت حفته ادراسة  
استثناء من غيره ناسه إلى المجموعة الواسعة والكثيرة من نصوص اسي  
يدرسها فيها (من الأقصر إلى الأطول) السُّم المورق في المنطق (نحو  
عشر صفحات)، وألمية ابن مائث في النحو (نحو خمسين صفحة)، ومراقبي  
سعود في أصول الفقه (نحو خمسين صفحة)، وجمع النحو مع في أصول  
الفقه (نحو مائة صفحة)، ومختصر حبل في الفقه المالكي (نحو ثلاثمائة  
صفحة). وهذه تعديرات قصاصة؛ لأن الكتب المطبوعة تختلف كثيرًا في  
تسليمها وحجم صفحاتها، لكنها تكفي لبيان فكره عامة عن طور نصوص  
وفيما عدا مراقبي سعود، فجميع النصوص المذكورة كانت تُدرس في الأزهر  
في القرن الثامن عشر<sup>(٢)</sup> وفي حين أن العديد من هذه النصوص قد لا تبدو  
قصيرة، فحب ألا يعيب عن ذلك أن كثيرًا من المؤلفات المطبوعات يسع  
عدد صفحاتها عدة آلاف

تؤدي لرعة في احتصار النصوص إلى حذف أكبر قدر ممكن من الكلام  
لرائد، وبذلك فإن المنع عند الانتهاء منه يكون على صورة لكتاب  
بعضي، لكن عباراته تكون محصورة في سلسلة من الكلمات لأساسه  
فقط، وبعض هذه الكلمات تكون من المفردات لينة عبر بمشروحة،  
وبعضها يكون احتصارًا يشير إلى أصلي أكثر مفصلاً يشير إلى حدود إلى

(١) "Al-Zawahirī 1904 74"

(٢) للاطلاع على قائمة بعضه بالنصوص اسي كتاب يُدرس في الأزهر من لإصلاحات،  
انظر

"Heyworth-Dunne 1939 42-65"

أن ابوغ باحتصار الألفاظ جعل المتن صعبة الفهم<sup>(١)</sup>، ثم تصاعف هذه الصعوبة بالتصريف اللغوية غير المألوفة اللازمة لتحويل المتن إلى نظم، وقد وصف لي أحد أساتذة الأهرام المتن بأنها تسم «بالإعجاز والإعارة»

إن هذه البنية الملغزة لمتن نعي أنه بطبيعته هي حاجة إلى شرح مرافق له<sup>(٢)</sup> ولذلك فأحياناً ما يصعب مؤلفو المتن شرحاً مرافقاً لمتونهم، ولكن في عاب حالات يكون الشرح لعالم آخر ويسمي المحوّل في هذه النقطة بمزيد من العمق.

في التعليم التقليدي، عندما يدرس المعلم كتاباً فإنه لا يقتصر على محتوياته، بل من الأجراء الأساسية في عملية التعليم الشروح والتعليقات فإذا مرّ المعلم على النصّ أو الكتاب، فإنه يعلّق عليه حسب الحاجة وهي سماع، عندما يكون الشيخ هو الذي يقرأ الكتاب، فإنه يتوقّف بعد كل سطر (وأحياناً بعد كل كلمة) ليشرح ويعلّق وفي القراءة، عندما يكون الطالب هو الذي يقرأ، فإن المعلم يقاطعه ويتدخل في المواضع المناسبة، والطالب يتيح له ذلك بالقراءة البطيئة، ويتوقّف فوراً إذا تكلم الشيخ وهذا التيار من الملاحظات والتعليقات التي يقدمها الشيخ تسهم في التثقيف الشعبي لتعليم النصّ، وتعرّز فكرة أن التعليم السليم يعني أن يؤخذ من أفواه الشيوخ

وتعليقات عن المواد أنواع مختلفة، فلها ثلاثة مستويات فإذا علّق شيخ على متن مباشرة، فإن هذا «التعليق من المستوى الأول» يُسمّى «الشرح» وهدف الشرح هو «فكّ» المتن، واستعادة وضوح النصّ المفقود في نسخة المضمومة المحمودة<sup>(٣)</sup>، فيشرح كل سطر من المتن شرحاً مهجّباً وربما يقتصر الشرح على الحد الأدنى اللازم لفهم الكلمة أو العبارة، لكنه قد يتجاوز ذلك بكثير أيضاً وفي كثير من الأحيان، يكتب

(١) "Ibn Khaldun 2010, 3: 1109"

(٢) "Messick 1993: 33-34"

(٣) "al-Zawahiri 1904: 148-149"

الطلاب شرح شيخ مشهور لحفظه للأجيال القادمة وهي هذه الحالة، عد  
 بصح شرح هدف لمريد من التعليقات، وتنت «التعبعات من المستوى  
 الثاني» يُسمى «الحواشي»، وهي برّكر عادةً على أجراء يعيها من اشرح  
 التي تتطلّب شرحاً إضافياً وبعد ذلك، فهذا المستوى الثاني قد يصح أيضاً  
 هدف لمريد من التعليقات، وهذا «التعليق من المستوى الثالث» يُسمى  
 «التقرير»، وبرّكر كالمستوى الثاني على الأجراء التي نحتاج إلى شرح  
 إضافي وكثير من الأعمال التي كنت ووصلت من أواخر حقبة ما قبل  
 «عصر الحديث» في مصر كانت على هذه الصورة<sup>(١)</sup>، فكانت نتائج مباشرة  
 للمدرسة التعميمية التي تميّز بالأحد من أفواه المشايخ

في حقبة ما قبل العصر الحديث كانت أسس حفظ يتقن، وهذه  
 الممارسة مستمرة حتى يومنا هذا في بعض مناطق العالم الإسلامي ولكن  
 هي البجيلة، يكون الحفظ أقلّ درجة واتقان في الشروح والحواشي، ولكن  
 أحياسي بعض العلماء الذين تحدثت إليهم أنّ هذا يختلف باختلاف  
 الأماكن، فيُذعن أنه في بعض المناطق خارج مصر -مثل اليمن وموريتانيا-  
 يحفظ أسس الشروح من المستوى الأول، وحتى لحرشي من المستوى  
 لثاني، بدرجة عالية من الحفظ ولم أتمكن من التحقق من هذه  
 الادعاءات<sup>(٢)</sup> لكن على أي حال، فإن الحفظ من هذا نوع ليس له دور  
 مهم بين العلماء المصريين المعاصرين.

يلاحظ ميسيك أنه في السنوات الأولى من التعميم الإسلامي يكون  
 التركيز الأكبر منصباً على التعميط، ويكون الاعتماد الأكبر على تعيمات  
 المعلمين ومع ترقّي الطالب يصبح كل هذا أقلّ أهمية وبمعكس هذا  
 السمت لكتلي في نوع الكتب التي تُدرس في كل مرحلة من مراحل  
 اتعلم<sup>(٣)</sup> فالطالب يبدأ بحفظ المتن، وهو يبدأ بالمتن الأساسية،

(١) "Heyworth-Dunn 1939: 66"

(٢) للاطلاع على مزيد حول مسألة حفظ الشروح والحواشي، انظر

"Messick 1993: 87-88"

(٣) "Messick 1993: 84-92"

ويتدرّج إلى المصنوع، الأطول والأكثر تفصيلاً. وكما ارداد الطالب علمه قبل الوقت الذي يصرفه في المصنوع التي تشرق وقتاً أطول لحفظها، فبدأ في توجه جهوده نحو الشروح وأنواع الكتب الأخرى التي لا تستمر حفظاً تقريباً. ويدخل في هذا التوزيع، والأعمال الأدبية، وكتب الأحوال بمقهيها ومصنوع، والمعاصم، وما إلى ذلك. وهذه الكتب كغيرها يجب أن تؤخذ بالإسناد والإحارة، لكن المصنوع في المعلم يمكن لهم أن يأخذوها بمساولة (ربما بصورة جماعية)، وهو ما يتيح للطالب أن يوسع قراءته، وأن يكون ذلك بسرعة التي يريد. والطالب المنتهي سيظل راعياً في اكتساب العلم عن طريق السماع والقراءة، لكن المساواة سوف تزداد عنده أهمية.

من السمات المميزة في المشاهدة البطء الشديد - بمعيار العصر الحالي - في دراسة الكتب، وهذا البطء له عدة أسباب، أولاً أنه يجب على الطالب أن يمسحوا وقتاً طويلاً في حفظ الكتب التي سيدرسونها. وثانياً أن الطالب عندما يتعلم الكتاب فإنه لا يكفي به، بل يجب عليه أن يتبع شرح شيخه أيضاً، وكثيراً ما يكون الشرح أطول من الكتاب نفسه بعدة أضعاف. وثالثاً أنه في حالي السماع والقراءة، يكون الطالب مقيّداً بالمقدار الذي يتدوله المعلم في الدرس، فلا يוכל إلى الطالب قراءة أجزاء من حصص وحده في بيته، وهذا الواجب الوحيد الذي يُكثّف الطالب به هو حفظ الأجزاء التي قرأها المعلم ومحاولة فهمها.

من الصعب أن نقدر بدقة الوقت اللازم لشرح الكتاب في مصر في أواخر حقبة ما قبل العصر الحديث. والمفترض أن هذا كان يختلف باختلاف كل معلم وأسلوبه في الرسة، لا باختلاف الكتب فحسب. وفي حين أن من يدرسون في ابواب الحاضر باستخدام الأساليب التقليدية قد لا يكونون كأسلامهم من حيث السرعة، فإن ممارستهم تقدم بياناً معيذاً لبطء تلك الأساليب في الانتهاء من تدريس الكتب.

إن جميع الدروس التي حضرناها كانت تساهل المصنوع أو شروح، وكانت تستمر عادةً ساعة أو ساعتين. وفي حالة المتنوع، لم يكن المعلم

يتجاوز أكثر من صفحة واحدة في المجلس الواحد، وكان أحياناً لا يجاوز أسطرين وهي حالة الشروح، فأقصى ما شهدته كان ست صفحات، وكان المدر المعتاد أقرب إلى صفحاتين، ولكن أحياناً لم يكن المعلم يجاوز جملة واحدة وفي كفة الشريعة في الأهر، وفي العصور التي حصرتها وكان تدرس فيها بالأساليب التقليدية، كان المعلمون لا يجاوزون ما بين خمس عشرة إلى ثلاثين صفحة في الفصل الدراسي

وعند انديس م رالوا يستخدمون الأساليب التقليدية، يستغرق الانتهاء من كتاب متوسط الطول ما بين سبعة وثلاث سنوات أم الأعمام ذات المحددات المتعددة، فقد تستغرق ما بين خمس وسبع سنوات وقد أشار محمد عده - في حديثه عن الأهر في نهاية القرن التاسع عشر أن شرح المعثور كان يستغرق ثمانية سنوات لإكماله<sup>(١)</sup> ومن الواضح أنه كلما طرأ الرمن اللارم بدراسة كتاب معين قلّ الوقت لمتاح لغيره من الكتب؛ وتدلّ في تعليم لقيدي لا يهتمون بتوسيع نطاق القراءة، بل يكون لاهتمام بفتح عدد محدود من المواد<sup>(٢)</sup>.

## ٧- المشاهدة والمُشَاحَة

تتيح المشاهدة عددًا من المبررات التعليمية التي لا تيسر لمن يشتركون بكتب ويعرّضونها بأنفسهم، وقد أبرزت دراسات الحديثة فوائد وجود معلم اندي يشرح ويحب عن الأسئلة<sup>(٣)</sup> ومن الجواب التي لم تحظ بالاهتمام الكافي بعلاقه بين المشاهدة والمُشَاحَة

في أثناء عملي المدرسي، سألت كثيرًا من علماء عن لسبب اندي يجمعهم يعتقدون أن المشاهدة شديدة الأهمه وكانت بحادثهم ترجع مرارًا

(١) "Abdulk 2006, 3 152"

وبالإطلاع على ملاحظات محققه بحث، انظر

"a. Zawahirī 1904 151"

(٢) "Green 2010 245"

(٣) "Mitchell 1991, Mesnick 1993; Schoeler 2006"



وتكراراً إلى صله المشاهدة بحضور الشيخ نفسه، فوجود الشيخ لا ينح به  
أن يقدم شرحه وحسب، بل ينح أيضاً بكل العلم عن طريق الصُّحبة

مدَّكر أن الصُّحبة فيها مشاهدة واقتداء بممارسه الشيخ لأحكام الشريعة  
لفترة طويلة، فالمشاهدة تولد الظروف المعونات لهذا النوع من العلاقات  
والإلتزام سماع الكتاب من الشيخ يستلزم أن يكون ذلك في حضور الشيخ،  
مما يبيح مشاهدته مباشرة. كما أن الطالب صلحا يكون في حصة الشيخ،  
فيمكن للشيخ أن يستعمل معه التأديب/ العقوبة؛ لضمان أن الطالب يمتدني  
اقتداء صحيحاً بممارسه لأحكام الشريعة وأخيراً، فطول الزمن اللازم  
لدراسة الكتب، يجب أن يظل الطالب مرافقاً للشيخ لفترة طويلة؛ ولذلك  
يجب على الطالب أن يشاهد ممارسه شيخه لأحكام الشريعة وأن يقضي بها  
في تلك الفترة الطويلة. وخلافاً لذلك كله، لا تستلزم المرأة لمقتله أن  
تكون هي حصة الشيخ ولا وجوده الثَّبة؛ ولذلك لا تنصق مشاهدته  
ولا هداء بممارسة الشيخ لأحكام الشريعة لفترة طويلة وبهذا الاعتراف،  
نُعَدُّ القراءة المستقلة نقضاً للصُّحبة.

دائماً ما تربط كتب آداب طلب العلم القديمة بين المشاهدة والصُّحبة،  
ويجاء بينهما وبين القراءة المستقلة فيوصي ابن جماعة مثلاً لطلاب  
باحثين لشيخ أمثله مع من يوثق به من مشايخ عصره كثرة بحث وطول  
اجتماع، لا بمن أحد عن بطون الأوراق ولم يُعرف بصحة المشايخ  
يُحذَر<sup>(١)</sup> فها هو كيف يعامل ابن جماعة من الشيخ الذي عُرف بصحة  
المشايخ ومن أخذ علمه من الكتب

ويمكن لوقوف على أمثله أخرى في كتب آداب الطلب المعاصرة،  
فأحد لكتب ومؤلفة لهذا القراء المستقلة خصوصاً محوي على فصل  
يعنون «البحث على أخذ العلم من أفواه العلماء»، وفي الفصل نقول عن  
أشبه من عديم السبق، كل منهما أوصى الطلاب بكتساب الأخلاق

(١) Ibn Jama'a 2006: 90

والآداب عن طريق الصُّحبة فالأول يقول «الحكايات عن لعلماء ومحاسنهم أحث إلي من كثير من الفقه» لأنها آداب لقوم وأحلافهم، والثاني يقول «يا سي، اصحب الفقهاء والعلماء، وتعلم منهم، وتُحد من أديهم، فإن ذلك أحث إلي من كثير من الحديث»<sup>(١)</sup>

ويقول مؤلف أحد كتب آداب الطلب المعاصرة: «معصر الطلاب يظن أنه براءته للكب يصيح عالماً، ويستعفي عن الدراسة عنى العلماء ولاحد عنهم، وهذا خطأ فادح»<sup>(٢)</sup> ويستدل على كلامه ببيتين مسبوبين للإمام الشافعي<sup>(٣)</sup> [والإمامة من عندي]:

أخي لن تنال العلم إلا بسة      تأييك من تعصبلها سبان  
ذكاء وحرص واجتهاد وثلمة      وصحبة أستاذ وطول زمان

يوضح العاصم لأرهري الرار عبد المتاح أبو عدة (ت ١٩٩٧م) أن أحد اعلم من الكتب مدلاً من نقله شعها يعني «حرمان كسب القدوة الحسنة الصالحة، بالمشاركة والمجالسة والمداكرة والمشاهدة، التي نجسم لعصائل، ونعرس «تأسي بها ونعسه»، ثم يستشهد أبو عدة بالآية القرآنية ﴿لَعَلَّكُمْ تَكُونُوا أَقْوَامًا يَتَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٤)</sup>

في «فقرة السابقة، يصف أبو عدة المتعلم بكلمات ذات دلالة حسية، ويصرح بحقه أن المتعلم «يجسم» الفصائل حرفياً، فالتواصل الجسدي مع المتعلم يقترن مجموعة ثرية من المعلومات الحسنة التي تسبح التعلم عن طريق سمع «الافتداء» لي تميز الصُّحبة أما التمثيلات البصرية بمجرد فلا تقدم شيئاً من هذا نفس، والكتب حلقاً للمثال الحي - لا يمكن الافتداء به وأبو عدة يشير إلى أن المتعلم سيكون بمثابة المذيل عن وجود «سي»<sup>(٥)</sup>

(١) "Al-Ghurbānī 1999 33"

(٢) "Karzūn 2008 74"

(٣) "Karzūn 2008 74"

(٤) "Abu Ghudda 1992 146"

ويلمح إلى التكافؤ بين المعلم والشيخ عليه السلام بإيراده للآية القرآنية التي توصي بالافتداء بالشيء عليه السلام، مع أنه كان يتحدث عن الافتداء بالمشايخ المناشرين

في بداية بحثي، لم أكن على دراية بأي صلة بين الإرشاد الشفهي ونقل الآداب والأخلاق عن طريق الصُّحة. لكنني اسهتُ إلى تلك الصلة بسبب حديث معين، سأقله مما كتبه في مذكراتي الميدانية.

وكان ذلك يوم الثلاثاء في كلية الشريعة في الأزهر، وكنت أدرس مع مجموعة من طلاب الماجستير المخصصين في أصول الفقه كثير منهم كان يعيش في الريف، ولا يروون القاهرة إلا لحضور الدروس، وقد قسم هؤلاء لسماتٍ إلى أسانديهم، من أجل تقليل عدد أيام محيبتهم إلى المدينة إلى حدٍّ لا يسيء. ولذلك خُصت الدروس الستة (أو نحوها) المُقرَّرة عندهم في لفصل لدراسي في يومين فقط في الأسبوع. وكانت هذه الدروس تصمَّم (١) الفواعل الفقهية، (٢) وباريح تطور الفقه الإسلامي، (٣) وأصول الفقه عند الحنفية، (٤) وأصول الفقه عند غير الحنفية، (٥) ومبادئ شريعة. وكان لديهم أيضًا درس إلزاميٍّ للغة أوروبية. وكان الدرس الأسبوعي يستغرق أقل من ساعتين بمعدل، لكن اليومين اللذين خُصرت فيهما لدروس كانا أشبه بسباق الماراثون، فلدينا اليوم أربعة دروس، من بينها درس أصول الفقه عند الحنفية

في الساعة ١١ - ١٠ صباحًا، عُقد درس أصول الفقه عند الحنفية في أحد فصول الطابق الرابع في مبنى كلية الشريعة. كانت بوابة المعرفة مُسحاة بالعدس وفي حالة سيئة، نكبي نُركب مصوَّحة لعدم وجود مكيف للهواء، وقد جعلت هذه المصوَّحات الطريق المزدحم مسموعةً. وقد ذهب حذران المعرفة بدرجاتٍ من لون أبيض فيه رزعة، وكان أسفل الحذران مسحة بخراب، وأما لأرضية فقد كانت من بلاط رماديٍّ وأبيض

كان الأثاث الخشبي القديم يشعل أكثر مساحة المعرفة، وقد سافر عليه قطرات من طلاء أبيض عن طريق الخطأ، وكان في الجزء الخلفي من

العرفه العديد من الحرائر وزهوف النكت، وفي منتصف العرفه مجموعه من  
مقاعد خشبيه العديمه الشقه، ومما يشير إلى كونها عتيقه ذلك الثقب  
الصغير في موضع الطاولة منها، الذي كان يُستخدم كالمحرة، وقد نُثبت  
هذه الطاولة في الكرسي من أسفل، مع ترك الحوائط مفتوحة دون عائق

كان تصميم المقاعد يسمح بوضعها مرصه في صفوف متصنه،  
بحيث تكون الصف على هيئة مقعد طويل متصل وأمامه طاولة عريضة متصلة  
أيضاً ويوضع الصف الواحد منها أمام الصف الذي يقع حتمه وحده  
صف الذي يقع أمامه، بلا مسافة بينها، وهو ما كان يجعل التحرك بين  
الصفوف صعباً إلى حد ما ولكني بدلاً الطلاب الصفوف، كان عليهم أن  
يجلسوا حثيثاً ثم يترجحوا عن المقعد الطويل الذي تشكل من المقاعد  
المرصه، وكان هذا يؤدي إلى صوضاء عاليه بسبب الاحتكاك بين الخشب  
وأرضي الغرفة

وكان في مقدمة العرفه طاولة خشبيه كبيره، حصراء بهتة، يجلس  
الأستاذ حتمه، وحده كرسيه مسوره صحنه معقنه على حائط وكان أمام  
طاولته حتمه صفوف من مقاعد الطلاب، وكل صف منها يتكوّن من نحو  
عشرة مقاعد مترصه، وكان الصف الأول ملاصق للطاولة، وكانت  
الصفوف الأصغر على حاسي الطاولات من اليمين واليسار وكان عدد  
الطلاب في العرفه قريباً من الثلاثين، وهو ما يكفي لمرء نصف المقاعد  
المباحه فقط وكانوا يجلسون في الصفوف الأمامية، تاركين الصفوف  
الخلفية من العرفه خالية.

كان لأستاذ في العقد السابع من عمره، وكان معروف بكونه «موصيه»  
قديمه، وبصرامته فيما يتعلق بسلوك الطلاب وكان يشرح في درسه كان  
حتمياً مشهوراً يصدر اشرعه، سطرًا بسطر وفي أثناء شرحه كان يأمر  
الطلاب بالانتباه اسم، فكان يحث على الطلاب أن ينظروا إنه وأن يصو  
إلى كتمانته، وقد كان يتوقّف فجأة في أثناء الترمس، ويحذر أحد الطلاب

ويطلب منه أن يعيد الجملة الأخيرة التي قالها، كلمة كلمة وإذا تردّد  
بطالب أو أخطأ في كلمة واحدة كان يحضره على الوقوف لمدة عشرين  
دقيقة

كان الأستاذ لا يتسامح أبداً مع أي التمايز إلى الهوايات المحمولة  
وهي أحد الأيام، كنتُ أستاذ لتدريس الملاحظات حول درس ذلك اليوم،  
لكي أخطأت وأخرجت هاتفي المحمول للاطلاع على القويم الرقمي  
لمعرفة التاريخ فونحي الأستاذ لعلّه اهتمامي، وفان به يجب عليّ أن  
أرتكر معه، وبني معشدهته والاصبات إليه سأفتدي «أدائه» وبديت أنحتق  
«حلافه» وعلى الرغم من أنني تعجّب مما قاله، لكنني شعرت بأهميته،  
فبدأت أكتب ما قاله في دفري لكنه اسهرني مرة أخرى قبلًا «كثت عن  
لكته واشته إني ألا تعلم أنّ ما أعينك إيّاه عبر موحود في لكتب»

كان الأستاذ يسعى بكلماته إلى نسيهي إلى نوع العلم الذي يفقه، بدلاً  
من التركيز على الكلمات والنصوص، كان يريد مني أن أرتكر أيضاً على  
المثال الذي كان يحثه.

أود الآن أن أربط بين النقاط السابقة والتعليم الإسلامي التقديدي  
بمعرض المستشرقون عادةً أن دراسة الشريعة -بطبيعتها- تُعدّ مستىً عالياً في  
الأصل. ومن هذا المنظور، فحتّى إذا اعترف بأنّ الضّحية ترتبط بعملية  
النقل النصّي، فسوف نبصّر أنها «ملحق» بها بوصفها ظاهرة ثانوية لكنّ  
الذّاع وراء منح النصوص تلقدياً هذه المكانة المتقدّمة على غيرها يسع من  
الأيديولوجية اللعونة العرسة وتعديسها لكتاتة، والمعتمدات من هذا السّوع  
لا يصحّ إسقاطها على العلماء المسلمين في حقّة ما قبل العصر لحديث

كتب مايكل تشامرلين وهو يصف الحياة التعليميّة في دمشق في  
عصور الوسطى «علماء كان الشّبان يتعلّمون كتاباً مع شيخ، أو يحضرون  
محاضرةً له، أو «يحلّمونه» في صحبته، فإنّ موضوع التعليم نفسه أي  
الكتب التي درسوها - كان باعتبار ما أمراً ثانويّاً... وعندما كانت بعض  
الكتب تُقرأ أكثر من غيرها؛ فذلك لأنّ هذه هي الكتب التي يحملها

الشيوخ، وهم بدورهم مقلوبوها إلى غيرهم<sup>(١)</sup> وهي إشارة صميّة لعمل بورديو عن العادات «مكتسبة/الهابيتوس»، يؤكد تشامبرلين أن محتوى الكتب نفسها ليس هو الأهم، بل «الأهم هو «المصنع» الكامل الذي يسمح للشيد بالجمع بين المعايير الجسدية وإحكام الشائز وأساليب الأداء<sup>(٢)</sup>». محبيل تشامبرلين يشير إلى أن اكتساب الآداب والأخلاق عن طريق بضعة لم يكن مجرد نتيجة جاسية ثانوية لعمل الكتب، بل الحقيقة هي أن عمل بض قد اكتسب قدرًا كبيرًا من أهميته لكونه أتاح الفرصة لاكتساب لأخلاق عن طريق بضعة؛ ولذا يعدّ تشامبرلين محتوى المصوص المقلوبة أمرًا ثانويًا مرضي الأهمية. وقد حنص برايان سلفرشتاين إلى نتيجة مشابهة هي سبق التصوف التركي المعاصر<sup>(٣)</sup>.

يشير عمل واسر أونغ إلى أن المطورات الإسلامية قبل لعصر تحديث حول التعميم هي -هي الجمعة- سمة مميزة للمجتمعات التي تنقل المعرفة فيها شعبيًا لا بالكتابة. وهي تلك الثقافات، يميل الأفراد إلى التعلّم «بمساعدة والممارسة، مع الحد الأدنى من الشرح المنطقي»<sup>(٤)</sup> ويشير أونغ إلى أن الثقافات التي تسود فيها الكتابة -كما عرف التحديث- تُبَرّر توجُّهها مختلفًا، فتصنع تركيب على اكتساب المعلومات عن طريق «الدراسة» لمحرّده «الحقائق المقررة» (أي الكتابة الصريحة)<sup>(٥)</sup>.

(١) "Chamberlain 1994: 151"

(٢) "B. Silverstein 2011: 143-154"

(٣) "Ong 1982: 43"

(٤) "Ong 1982: 8-9"

وبدقّه، هي المعرفة الساعية، لا تعرف «ثقافات الشعبية» التي أشار إليها أونغ أيّ عمل بالكتابة على الإطلاق. لكن أونغ يؤكد أن الشعبية فيها درجات مختلفة، وأن «السفينة» لمبيرة «ثقافات الشعبية» المسحقة قد نفل موجوده جريًا حتى بعد إدراج الكتابة. انظر "Ong 1982: 11"

ويشير إلى أن هذا صحيح في حالة المجتمعات العربية الإسلامية. انظر

"Ong 1982: 20, 26"

هناك كتب الإسلاميه تكون معمره القفد التي تربط المتعلمين والمعلمين بعلاقات الضحبه، وتحتل هذه الوظيفه في سنة تلك الكتب تدكر أن سبه المتون الموجره والمصعوطه، والمنظومه في كثير من الأحيان، تعثر قراءها جدً على الطلب مفرده، بل يحتاج إلى عتق مسمراً من شبحه، ويستمر ذلك أن يكون بحصرته وهذا الحصور هو أساس الضحبه، فمن هنا كانت سنة المتون تؤدي إلى عرض الضحبه وتبريرها ومع قراءه بمفرده؛ ولذلك يصور لشاطبي الكتب بأنها «معلقه»، وأن «مفتاحها بأيدي العلماء»، فلا تقيد دون فتحهم<sup>(١)</sup>

إن بطيعة المتبره بمتون تؤدي إلى اقتناع الطلاب بفكره أوسع عن صعوبه القراءه الشديده، بحيث إنه لا يمكن لمرء أن يقوم بها وحده وعندما تحدثت مع علماء أصحاب السوخته التقديدي عن مرءه، فوجئت بشيوع هذه الفكرة بينهم فهي حين أن العرض عتدي هو أن الكتب بطبيعتها سهله، وأن القراءه مهمه يسهه، فقد أصرؤا أن القراءه صعبه وتستمر مساعده لشيخ، واستشهدوا على ذلك بتحريرتهم مع المتون

هذا صبح أن لتعليم العبيدي يركز أولاً على الكتب لا على علاقات الضحبه، فقد يتوقع المرء من المؤلفين المسلمين أن يصوروا العلم على أنه مستودع في الكتب لكنهم صرحوا تمام بتصريح بأن العلم في [صدور] الرجال، وأن العلم يكتسب بفضاء الأوقات مع الرجال، لا مع الكتب ويورد أحد الكتب الحديثه المؤلفه لتقد القراءه المستفتة حديثاً سوي أن النبي ﷺ قال «يا أيها الناس خذوا من العلم قبل أن يرفع العلم»، فقبل يا رسول الله، كيف يرفع العلم وهذا انفراد من أشهرنا؟ فمت سمع النبي ﷺ ذلك عصب وذكر أن اليهود والنصارى بأيديهم بمصاحف لهم يتنعوا بها، وهذا مرثى «ألا وإن دهاب العلم أن تذهب حمته»<sup>(٢)</sup> وذكر

(١) "Al-Shatibí 2004: 57"

(٢) "Al-Ghurbani 1999: 14"

ونظر أيضاً

"al-Ājūrī 1985: 17-19"

شاطبي فكرة مماثلة، حيث أورد حديثاً عن النبي ﷺ أن له نقص لعدم نقص العلماء، فاستدلّ الشاطبي بذلك على أن العلم يُفعل عن طريق لرجاء، وأنه «لا يُد من المعلم»<sup>(١)</sup> واللائق يُنظر أن هذه لعبارة نفسها وردت في أحد عاوين فصول مقدمه ابن خلدون<sup>(٢)</sup>، حيث أوضح أن التعلم يكون باكتساب الملكات عن طريق الافتداء<sup>(٣)</sup>.

إن هذه النقاط السابعة قد أوضحها لي جيداً أحد علماء الأهرام لمعاصرين -في العقد الرابع من عمره- في مقابلةٍ أُخريتها معه وكان هذا لعالم يقسم وقته إذا لم يكن مدرّس من أهل الماجستير بين التدريس في محفلات تدريسية، التقيديّة، والعمل في وطبعة كتبٍ إدريّ في كنية، شريعة فأوضح أن لعلم مستودع في المعلمين، ولذلك يحب أن يوحّد بسبب صحيح، ويجب أيضاً تحبّ الدين نعلّموا من الكتب وليس لديهم سند، وكذلك تحبّ قراءة الكتب نفسها «إذا وجدت شيئاً لا سند له فلا تأخذ بعلم منه، وعليك أن تهتمّ بالسند، فانسد من الدين وطريقة يمشي لتعليم الأهرام عبر عنها القائل «شرف معلوم يحضر من أربابها، ولا شرف يكتسب من دونه». فالعلم ذرةٌ يتوارثها الأهرام، في سلسلة من الثقافات الأثبات»<sup>(٤)</sup>.

والقول بأن العلم مستودع في الرجال لا يكتب يرتبط ارتباط وثيقاً بممارسات الحفظ تدور أن المسححة المعتمدة من نسخ هي نسخة لمحمولة في الذاكرة، فالأسطر المكتوبة ليست إلا أداة مُعينة على الحفظ محفظة أن العلم موجود حقاً في الرجال فقط، وليس في الكتب، نسوّج القول بأنه لا يمكن تحصيله إلا عن طريق الرجال، لا من الكتب

ويجب أن نفهم فكره أن الصوص المكتوبة ليست إلا أداة مُعينة للذاكرة بمعناها الواسع فليس الحال أن العلماء المسلمين لا يرجعون إلى

(١) "Al-Shatbi 2004: 54"

(٢) «فصل في أن الصانع لا يُد لها من المعلم» (المرجم)

(٣) "Ibn Khaldun 2010: 2: 456"



بمصوص المكتوبة أمّا، إلّا نمرائحة النصّ الذي حفظوه (كالقرآن أو المنون المختلفة)، بل هم يرجعون إلى المصوص المكتوبة أيضًا لكونها وسيلة لحفظ الممارسة، صحيحة لأحكام الشريعة (أي الشّبه)، فالممارسة الحيّة لأحكام الشريعة (أي الشّبه) هي الصورة المعتمدة من العلم؛ لكنّ هذا لعلم يبقى حثًا ودقيقًا بالرجوع إلى المصوص المكتوبة والاستعانة بها

## ٨- القراءة المستقلّة والبدعة

فمن العلماء التقليديون الذين تحدّث إليهم بين القراءة المستقلّة وبين البدعة<sup>(١)</sup> وتشيع بينهم مقولة معادها أنّ من جعل الكتاب شخّة كان شيخه الشيطان بل بالغ بعض العلماء القدامى فقال "من لا شيخ له فلا دين له، ومن لا شيخ له فالشيطان إمامه"<sup>(٢)</sup>

ويحدّ كبار التقليديين المعاصرين مثل إحدى فقرات الشاطبي تأييدًا لأفكارهم<sup>(٣)</sup>، وذلك الفقرة بيّن قيمة المشاهدة من حيث علاقتها بالصّحة، فالشاطبي يوضح أنّ الطالب الذي يريد التحقّق بأنّ العلم بحسب أن

يكون من رياء الشيوخ في ذلك العلم، لأجله عنهم، وملازمته لهم، فهو الحذير بأنّ يصف بما انصموا به من ذلك، وهكذا كان شأن السلف الصالح، فأول ذلك ملازمه الصّحة ﷺ لرسول الله ﷺ وصار مثل ذلك أصلًا لمن بعدهم، فالرم التابعون في الصّحابة سيرتهم مع سي ﷺ حتى فقهوا، وبأولوا دروه الكمال في العلوم الشرعية، وحسبك من صحّحه هذه القاعدة أنّك لا تجد عالمًا اشتهر في الناس بالأخذ عنه إلّا وله قدوة اشتهر في مره بمثل ذلك، وقلما وُجدت فرقة رائعة ولا أحد مخالف

(١) من المعلوم أنّ الكيمياء الكاثوليكية في العصور الوسطى قد شبّه أفكارًا مشابهة انظر "Eisenstem 1979: 334"

(٢) نقلًا عن

"A. Shalabi 1999: 211"

(٣) مررت بهذه الفقرة في عدد من المواضع، انظر مثلاً:

"Abu Ghudda 1992: 150-153; Al-Gharbani 1999: 35-39"

لئلا وهو مدرك لهذا الوصف، وبهذا الوجه وقع الشيع على ابن حرم  
الظهري، وأنه لم يلام الأحد عن الشيوخ ولا تأذت بأدائهم، ويصدق ذلك  
كان العلماء الراشون كالأئمة الأربعة وأشاههم<sup>(١)</sup>

والأقوال البدعية ومخالفة الله في نظر الشاطبي - كتاب سبب عدم  
أحد اعتم على الملازمة والصحة. وهو يقول بين هذا لا يحرف والقراءة  
المستعنة؛ وبدل ذلك أشار إلى الشيع على ابن حرم، فقد أشهر ابن حرم في  
البرث الإسلامي بأنه نعم نفسه عن طريق قراءة الكتب<sup>(٢)</sup>

فالشاطبي يعادي العلماء المستعنة؛ لأنها تجعل الناس يظنون أنهم  
يمكنهم اكتساب العلم بأحكام الشريعة عن طريق الاعتماد على طريقة تتعلم  
من الكتب والصووص وحدها، وهو لا يقر بأن الكتب وحدها تكفي بقل  
ذلك اعتم بل يجب على من أراد اكتساب العلم أن يلجأ أيضاً إلى التعلم  
عن طريق لمثلهة والمعلم عن طريق الممارسة، وهاتين الطريقتان  
متحفظتان معاً في الملازمة والصحة. فالأحد من المشايخ مشافهة يصبر أن  
الطالب كلما تلقى كتاباً فقد شارك شعبة في علاقة، صحة

#### ٩- إعادة النظر في الإجازات

عد هذه السقطة، أود أن أرجع مرة أخرى إلى قضية الإجازات فقد  
أشرت سابق إلى أنه بصرف النظر عن كيفية وفروع الإجازة - السماع  
أو القراءة أو المناولة - فليس لها قيمة ثابته في نفسها، بل قيمة الإجازة  
تعتمد على الأحوال المحطة بأكسابها، ونحن الآن يمكن أن ندرك لماذا  
كان الأمر كذلك

يصح - معاصرون من العلماء التقليديين أوراناً شديدة لاختلاف  
الإجازات المحتملة، فمن أمضى وقتاً طويلاً مع العلماء المعترين وتبين أنه

(١) "Al-Shatibi 2004: 55"

(٢) للمزيد عن هذه المسألة، انظر

"Melchert 1997: 189-190"

مُنْتَقَنٌ للعلوم الدينية، فعجتتد يكون لإجاراته ورد كبير، وتعظم قيمة الإحارة في حقه إذا كان قد حصل عليها في سياق ضحة وملازمة طويلة لشبحة وهذه النوع السبقية كالضحة والملازمة كثيراً ما تُذكر صراحة في الإحارات معها لأهميتها الكبرى وهذا موجود في الإحارات المديمة وكذلك اليوم<sup>(١)</sup>.

فمن اتصف بالصفات العلمية، للدراسة اللازمة، وحصل على إحارة في كتاب ما في سياق ملائم، فقد أصبح بذلك معنًى شرعياً لهذا الكتاب؛ ولدت بأية الطلاب ليعلموه منه ويأخذوه عنه بإساده لكن الطلاب لا اهتمام لهم بالدراسة مع معلم لا يتصف بحد الصفات، حتى وإن كان لديه إحارة حصل عليها بالسماع أو القراءة وبصرف النظر عما إذا كان ذلك للمعلم يمكنه نقل كتاب الكتاب بأمانة أو لا، فهم لا يرون أنه في رتبة تسمح له بأن يقدم تعديلات أو شرحاً موثقاً للكتاب، ولا أن يكون قدوة في علاقة ضحية وملازمة.

ولو أحد طالب العلم عن ذلك الشخص فسوف يمثل هذا طعناً في عدم بطالب نفسه؛ وذلك لأن العلماء يشتون رتبهم من حلال عرص إحاراتهم بأسبدها، فالشد الذي فيه رجل مجهول لا قيمة له و الحاجة مستمرة إلى الآن -وهي الماصي أيضاً- إلى أنات أن عدم لإسناد قد حصنه من عدم، ثقافت طلت بعد ذي التأليف المنشتر لكتب التراجم والسيرة، فهذه الكتب تسجل أسماء كل حل جديد من العلماء، مما يسمح للعلماء أن يشتوا أن جميع المذكورين في أسبدهم -من يذبتها إلى نهايتها- كانوا أصحاب سيرة طيبة

ودون يكرار لوجود الاستثناءات المحتملة، فمن المشكوك فيه ما إذا كانت لإحارات في حمة ما قبل العصر الحديث أقل تعزراً واحتلاق من

(١) للاطلاع على الأمثلة المشورة، انظر مثلاً

"Khafaji 1987, 2 102, 109 Stewart 2004 68"

حيثُ فيها<sup>(١)</sup> لكنَّ درجة الثقة التي تمثلها كانت تعتمد أيضًا اعتمادًا كبيرًا على الأحوال التي حصلت فيها الإجابة وكما ستري، فإنَّ فهم هذه النقطة ضروريٌّ من أجل استيعاب الأثر الذي أحدثته إدخال الدرجات الملعنة لقياسية حديثًا

---

(١) انظر

"Berkey 1992: 22; Chamberlain 1994: 88-89"

ولكن انظر أيضًا

"Stewart 2004"



القسم الثالث

نظرة جديدة إلى الفقه الإسلامي



## الفصل السابع

أبول في هذا الفصل السية الكلية لتفكر العقهي الإسلامي، وأيش علاقته بالشمس الإسلامي وقد ربطت بحلتي بالأفكار والممارسات الموجوده في جامعه الأزهر، والجامع الأزهر، وكيه دار العلوم

بيّنت في الفصول السابقة أن العلم بأحكام الشريعة يمكن تصويره على أنه علم بالصفات العامة للإله (أي مصادره، وكثرت العلوم ودرجات الإلهية التي تدل إليها تلك المصادره)، وقد اعتمدت في منطقي لهذا المحيط من البحث كثيراً على أفكار نظرية الهرموطيق وفي الفصل الحالي، سوف أُنقح بحث الأفكار بالاستفادة من الأعمال الحالية في نظرية التحطيط، ومصطلح نظرية التحطيط هو الاسم المختصر لما يُعرف باسم «نظرية التحطيط المصادرية»، أو «نظرية التحطيط للمعل» تُعدّ نظرية التحطيط هي المسهج الرائد في فلسفة المعل، ومدّ التعديلات من القرن العشرين، تطوّرت النظرية في كتابات المؤلف لدرر في «فلسفة المعل» مايكل براتمان<sup>(1)</sup> ومع أن نظرية التحطيط لم تُحدث أثرها بعد في الأثنوبولوجيا أو التأثير الاستثنائي، فقد بدأت بالمعل في التأثير في

194 (4)

<sup>41</sup> Braiman 1987, 1999, 2007, 2014.

وَيَقُصُّ

"Holton 2009; Vargas and Yaffe 2014"



الكتابات لقاموبية، وذلك في الأعمال الحديثة ذات الأثر الكبير سكوت شبيرو وريتشارد إكيتز<sup>(١)</sup>.

وبراتمان هو التلميذ المباشر للفيلسوف الكبير في فلسفة الفعل ونظرية الهرميوطيفيا دونالد ديفيسون؛ ولذلك تعتمد أعمال براتمان على الأفكار الهرميوطيفة التي وضعها ديفيسون. ويُعدُّ عمل براتمان نافعا بوجه خاص في التفكير في المقاصد، وكيف تتعلَّق بالمعتقدات والرغبات. وقد أثار شبيرو وإيكتر أيضا أهمية عمل براتمان المعنوق بالمقاصد في تحليل الأحكام المدنية والشرعية. تتسم أفكار براتمان بالمعقّد، ولا مجال هنا لمراجعتها بدقة وتفصيل، لكني سأقدم موجزا بسيطا لنظرية التخطيط يعتمد على وجه التحديد على أفكاره. ثم سأوظف تلك الأفكار بوضع نسخة انعاقفة للفكر الفقهي الإسلامي.

أفرض بأن هذا الفصل يعدُّ وضع تحليلًا أجنبيًا على الكتابات الاستشراقية ولأشروبولوجية. ومع أنَّ الكتابات الأكاديمية الاستشراقية تفرِّد أن الفكر الفقهي الإسلامي يتمركز حول المقاصد (أي إرادة/مقاصد الله)، فإنَّ تلك الكتابات تمل إلى افتراض أن مفهوم المقاصد هو مباشر وبسيط إلى حدٍّ ما. ولكنني سأعارض هذا العرض باستخدام نظرية التخطيط لأوضح كيف أنَّ المقاصد لها بنية معقّدة لكنها معقولة ومفهومة. وسوف أسفل خطوة إلى الأمام لأوضح كيف أنَّ أحكام الشرعية -بوصفها مقاصد الله- لها بنية معقّدة لكنها معقولة ومفهومة، وهي -ببساطة- تجاهلها حتى الآن الكتابات الاستشراقية. وفي حين أنَّ المؤرخين المستشرقين قد أفروا -على الأقل- بضرورة الاشتغال بالفكر الفقهي الإسلامي، فإنَّ علماء الأشروبولوجيا قد بحثوا ذلك الاشتغال وهذا خطأ في نمذيري، لأنه لا يمكن لعالم الأشروبولوجيا أن يفهم المؤسسات الإسلامية كالمؤسسات العلمية والمفهومة دون الاشتغال الجاد بالفكر الفقهي الإسلامي. ومحب أن يأل الباحث عن سبب فهم أصحاب تلك

---

(١) "Shapiro 2002, 2011; Ekms 2012"

المؤسسات لمقاصد الله (أي أحكام الشريعة) على هذا النحو المعبر<sup>١</sup> وما لمطوئ الكامن وراء أفكارهم تلك؟ فلا يمكن أن يُفهم مطوئ المسلمين - من أهل العلم الشرعي - دون استيعاب الفكر الفقهي الإسلامي وبعد هذا اليأس، سوف نتقل إلى نظرية التخطيط.

## ١- نظرية التخطيط والعقلانية الغائية

تعتمد نظرية التخطيط على فكرة العقلانية لغائية، وهي يبادي بها المفكرون الهرميون مثل فسر وديفيدسون يدكر أنه وفقاً لتلك فكرة، فإن مجموع معتقدات الفرد ووعائته تشكل مقاصده، ويعد يحصل لديه مقصد أو نية لأداء العمل المعبر ساء على أقوى وعائته، وهي صوء مجموع معتقداته لمتعينة بالعالم ويؤدي ذلك العهد إلى قيام الشخص بالعمل الملائم.

يرى براتمان أن فكرة ديفيدسون السابقة عن العقلانية الغائية صحيحة جزئياً، لكنه يصر أنها تفرط في التبسيط والظرة الأكثر تفصيلاً - عند براتمان - تتطلب تحديلاً أكثر تعقيداً وتركيباً بمقاصده، فيشرح براتمان أن المقاصد لها عدة سمات رئيسة تستدعي الاهتمام وسوف أركز على اثنتين من تلك سمات (١) أن المقاصد عقلانية غائية جزئياً وغير عقلانية جزئياً، (٢) وأن الظروف الجديدة تدفع الأفراد إلى التراجع عن مقاصدهم أو تدفعهم إلى تعديلها

ينبغي تحليل براتمان للمقاصد تعلقاً مباشراً بتحليل لأحكام<sup>(٢)</sup>، فمقدر ما تُعد لأحكام مقاصد فهو سرث على ذلك أنها تشتمل بالسمتين المذكورتين سابقاً وبعبارة أخرى (١) تكون الأحكام عقلانية غائية جزئياً وغير عقلانية جزئياً، (٢) والظروف الجديدة تدفع الأفراد إلى التراجع عن لأحكام أو تدفعهم إلى تعديلها وسوف يرى أن هذه سمات نعطي الأحكام ومنها أحكام الشريعة قدرة كسرة على توحده السلوك في الظروف

١) "Shapiro 2002: Ekms 2012"

«معتقد» ويمثل هذا التحليل للأحكام قطعةً فاصلةً مع نظرية الممارسة، فكما أشرد سابقاً لا تصوّر نظرية الممارسة الأحكام كمقاصد، بل تساوي من الأحكام والمعاني الظاهرة الحرفةً للأعاطها وعباراتها. ولما كانت نظرية الممارسة لا تصوّر الأحكام ومنها أحكام الشريعة كمقاصد، فلم يمكنها أن تدرك كيف تكون الأحكام عقلانية عائية جزئياً وغير عقلانية جزئياً، ولم يمكنها استيعاب كيف تدفع الظروف الجديدة الأفراد إلى ترجيح عن الأحكام وتعديلها. ولذلك سنت نظرية الممارسة ههنا للأحكام يفرط في التبسيط؛ وهو فهم يهون من قدره الأحكام على توجيه السلوك في الظروف المعقدة

## ٢ المقاصد/ الأحكام تكون عقلانية عائية جزئياً وغير عقلانية/ تحكمية جزئياً

فلنظر كيف يكون المقاصد والأحكام عقلانية عائية جزئياً، وغير عقلانية جزئياً. وبعد بيان هذه النقط، سوف أكتشف كيف ينبغي الصوء على أحكام الشريعة

### أ مفارقات بوريدان والعقلانية العائية واللاعقلانية

يسر برتمان إلى أن الأفراد يحب أن ينصرفوا في عديم تكون الحارات المختلفة فيه مرغوبةً على حدٍّ سواء. وتُعرف مشكلة الاختيار بين عدّة خيارات متساوية باسم «مفارقة بوريدان»<sup>(١)</sup> فقد أواجه بذلك بمصارفه عديم لا يكون لدي تفصيل معيّن للاتصال بأمي في الساعة السابعة أو في ثامنة مساءً، أو الإقامة في لندن أو في دبي، أو إلى دراسة الطب أو الهندسة، ففي كل تلك الحالات، يكون رغبتي في الحارات والبدن متساوية. والآن، إنا كانت رغبتي في الخيارين المحبطين مساوية، فإن معتدتي ورغبتي لا تقدّم أساساً للاختيار بينهما. وبعبارة أخرى، لا يمكن تفسير اختياري لأحد الحارات بالمودح القياسي للعقلانية العائية؛ ههنا

(١) نسبة إلى المشكلة الفلسفية المشهورة باسم «مفارقة بوريدان»

المودع يعمل على مبدأ سعي الإنسان وراء أقوى رعائه في ضوء مجموع معتقداته، ولكن في هذه الحالة لا وجود لرعة أقوى، بل تكون الرعة في الخيارات المختلفة متساوية في قوتها.

من الإحداثيات الشائعة عن مفارقات بورديان هو سعي وجودها، ويكون هذا عادةً بقرص أن الإنسان في الواقع تكون رعه في أحد الخيارات أقوى من الخيارات الأخرى، حتى لو كانت تلك الرعة عبر واعية وشديدة الدائمة. فمثلاً، حتى لو لم أظن أنني أميل إلى الاتصال بأمي في الساعة السابعة أو الثامنة مساءً، فبسي في الحقيقة أزعج في أحد المحررين أكثر من رعي في الآخر (كأن أفضل الاتصال في الساعة الثامنة) وكذلك فحتى لو سم أظن أنني أميل إلى الاتصال بأمي في الساعة ٣٧.٠٧ أو ٣٨.٠٧ مساءً، فإن رعتي في أحد المحررين في المستوى اللاواعي - أقوى من رعي في الآخر (كأن أفضل الاتصال في الساعة ٣٧.٠٧ مساءً) وبالمثل، قد حدثت إلى منجر ورأس مائة من الصاديق المتماثلة من وفائق الدقة، وربما أظن أنني لا أفضل واحد منها على غيره، لكنني بلا وعي أفضل صدوق معي (أي لصدوق لذي أشتريه في النهاية) تلك الرعات ولتفصيلات تكون - بلا شك - دأبة إلى العاية؛ لعدم وجود سبب ظاهر لتفصيل الإنسان للاتصال في الساعة الثامنة على الساعة السابعة مساءً، أو تفصيله للاتصال في الساعة ٣٧.٠٧ على الاتصال في الساعة ٣٨.٠٧ مساءً وبالمثل، فلا يوجد سبب ظاهر لتفصيل الإنسان لصدوق معي على غيره من صادق رفئو الدقة (هل كان ذلك سبب قرنه إلى ذلك الصدوق بمقدار مبلغ مصرية غيره؟ أو لكونه يقع أمام نظره مباشرة؟ هل يمكن أن يكون على ذلك دليل تجريبي؟) سعي نظرية الممارسه مفارقة بورديان بقرصها أن كل فرد لديه مجموعه من الرعات عبر الواعية والبدائية إلى العاية، التي اكتسبها عن طريق الممارسه وتعد تلك الرعات حرة من سلوكه المثير<sup>(١)</sup>

(١) "Bourdieu 1977, 1984"

نكنّ براتمان معاشل مع مشكلات بوريدان نعاملاً مباشرً ، بدلاً من أن يمي تحقّقها. فبرى براتمان أنه يمكن حقاً ألا يفصل الإنسان أن يصل نأمة في الساعة السابعة عني الساعة الثامنة، أو أن يفصل الإقامة في سدن عني الإقامة في دبي، ويجرم أن تلك المعارف متشرة من الناس وأنها سمة أساسية من سمات الحياة الإنسانية؛ ولذلك فأني تناول لمعمل البشري والتفكير العملي يجب أن يصعها في الحسان<sup>(١)</sup> ونعدّ نئي براتمان لهذا الموقف بمثابه القطيعة مع كلّ من فيير وديفيدسون

إن مفتاح لمعامل مع مشكلات بوريدان هو ظاهرة القصد. فالقصد في رأيه هو، الآتيه لني يُختار من بين الخيارات المتساوية من حلّالها، فلو فرض مثلاً أنه يجب عليّ لاحتيار بين الاتصال بأمي في الساعة السابعة أو كومة مساءً، فسوف يحصل لديّ قصدٌ للاتصال بها في الساعة السابعة مساءً، فهذا هو احاري (أي قراري) وعندما يحصل لديّ قصدٌ للاتصال بأمي في الساعة السابعة مساءً، فسوف يش هذا القصد في قيامي بفعل الاتصال بأمي في تلك الساعة.

وحيث مشكلات بوريدان عد براتمان تكون دائماً -باعتبار ما- غير عقلانية أو «تحتكّمة»، وهذا يرجع لعدم وجود أسباب لاحتيار أحد الخيارات وترك الآخر وبعبارة أخرى، لا يمكن أن تكون معتقدات لمرد ورعيته هي أساس الاحتيار، ولذلك فقد اُحترت تحتكّمة - (عن طريق نقصد) أن نصل بأمي في الساعة السابعة بدلاً من الثامنة مساءً

تضمّن أفكار براتمان مراوحة وليس رفضاً- لهم ديفيدسون للمقصد فقد اتفق براتمان مع ديفيدسون في أن مقاصد المرد تتشكّل ساء على مجموع معتقداته ورعيته، لكنّ براتمان يصرّ على أن المقاصد لا يمكن تفسيرها فقط تلك المعتقدات والرعات، بل تعتمد المقاصد -إلى حدّ ما على اختيارات تحتكّمة/ لا عملاية<sup>(٢)</sup> وهذا يقتضي أن المقاصد في الجملة

(١) "Bratman 1987"

(٢) "Bratman 1987"

لها بُعدان، فالمقصد المعيش بدرجة ما يكون عقلائيًا عاديًا، ويمكن تفسيره من حيث المعتقدات والرغبات، ولكنه بدرجة ما - يكون تحكميًا لا عقلائيًا، ولا يمكن تفسيره من حيث المعتقدات والرغبات.

فد يقصد الفرد عند برايمان - القيام بعمل معيّن، فقد أقصد أن أصل بأمي مثلاً لكن برايمان يقول إن الفرد قد يقصد أيضًا أن يقوم شخص غيري بعمل معيّن<sup>(١)</sup> ويشير برايمان وشابيرو وإكسر إلى أن هذه الظاهرة مهمة خصوصًا عند وجود علاقات السلطة<sup>(٢)</sup> فقد يقصد الحرب مثلاً أن تعثر قواته معيّنًا ما، وفي ذلك الموقف، لو فُتحت القوات معيّنًا آخر عن طريق الخطأ، فقد يقول الحرسال «ليس هذا ما كنت أقصد مكم فعله» وبمثل، فقد يقصد الأم أن يدرس ابنها لطفًا، وقد يقصد المعلم أن يقرأ طلابه كتابًا ما.

يقترح شابيرو وإكسر أن تلك الظاهرة المذكورة أعلاه مهمة وتتصل بتحديد لأحكام<sup>(٣)</sup>، ففي كثير من الحالات عندما يصعب صاحب السلطة حكمًا ما يكون قصده أن يتصرف الناس على وجه معيّن، فقد يقصد الملك مثلاً (أي يريد) أن تمنع رعيته عن إلقاء النفايات السامة في المحيط، وربما لا يقصد ذلك الملك إلزام رعيته بهذا الحكم في جميع الأحوال، فقد يقول مثلاً «لا أقصد أن أمع رعيتي من إلقاء النفايات السامة في المحيط في حالات العواوي» (كأن يضطروا إلى ذلك لحفظ حياتهم).

يرى برايمان وشابيرو وإكسر أنه قد يشترك عدة أفراد في مقصد واحد<sup>(٤)</sup>، فيمكن أن يشترك شخصان مثلاً في مقصد كغلاء المنزل وذلك بمقاصد مشتركة بها علاقة بالأحكام أيضًا، فقد يحصل لدى أعضاء لهيئة التشريعية قصد يصمّم امتناع المواطنين عن إلقاء النفايات السامة في

(١) "Bratman 2014: 60-64"

(٢) "Bratman 2014: 60; Shapiro 2011; Ekens 2012"

(٣) "Shapiro 2002: 2011, Ekens 2012"

(٤) "Bratman 2014; Shapiro 2002, Ekens 2012"

المحيط، وهذا المقصد المشترك يُعَدُّ حكماً وكما ذكرنا سابقاً، فإن الأحكام يُشار إليها في كثير من التكاليد القانونية والدينية بوصفها «إرادة» لمجلس الشريعي، أو الشعب، أو الأسلاف والأجداد. وكثيراً ما يُتَعَمَلُ مع ذلك لأحكام بوصفها مقاصد مشتركة (أي لمقاصد المشتركة لمجلس الشريعي، أو الشعب، أو الأسلاف والأجداد).

ولا بدّعي شايرو أو إكبر أنه يجب دائماً تصوير الأحكام كمقاصد، فكيفما يطرأان طريقة تُعين على فهم كيف يمكن تصوير الأحكام في بعض الحالات المهمة - بوصفها مقاصد.

وإذ صُوِّرَ الحكم بوصفه مقصداً، فإن ذلك الحكم سيكون عقلاً عاقلياً جرئياً، وسكوناً محكماً/ لا عقلاً جرئاً (أي سيكون بدلاً للعصر - جرئياً من حيث المعتقدات والوعيد، وعرفاً قابلٍ للتفسير جرئياً - من حيث ذلك) فهو فرض أن الملك عاقب بالجلد أربعين جلدَةً على إنفاء المقاصد السامة في المحيط، فهذا الحكم عقلاً عاقلياً جرئياً، وتحكماً/ لا عقلاً جرئياً فقد يُقال إن الملك يرفع في حماية الحيوانات والنبات التي تعيش في المحيط، وأنه يعتقد أن المقاصد السامة ستنتقل من الحيوانات والنبات وبتأثير على معتقده ووعده، فهو يحصل بذهن مقصد حكم يقضي بأن تعاقب وعنه (أو قضائه) من يلقى النفايات السامة في المحيط بالجلد أربعين جلدَةً فهذا هي «إرادة» الملك، ولكن حتى وإن أمكن تفسير مقصد/ حكم الملك هنا جرئياً من حيث معتقده ووعده، فيمكن عبثاً أيضاً تحكماً/ لا عقلاً من وجه آخر فقد لا يكون لدى الملك من أو تفصيل لكون العقوبة أربعين جلدَةً أو خمسين جلدَةً، فيُحَسَّبُ بالأربعين جلدَةً أنها أكثر تساهلاً، لكن تأثيرها الرادع أقلُّ أمّا الخمسون جلدَةً فهي أقلُّ تساهلاً، لكن تأثيرها الرادع أكبر من الأربعين ففي هذا الموقف، يرى الملك أن كلتا العقوبتين موعودٌ فيها بالمقدار نفسه، لكنه سيُضطر إلى الاختيار بينهما بمرار تحكماً/ لا عقلاً وبنتيجة لذلك، سضع حكماً بالجلد أربعين جلدَةً

وتمَّ كسب نظريه الممارسة مساوي من الأحكام والمعنى الظاهر  
الحرقي بعبارة السقطيه، فلا يمكنها أن تُعَرِّد تكون الأحكام عقلانية  
حرقيًا، وتحكميه/ لا عقلانية حرقيًا فهي حين أن مفهوم لعقلانية اعادته  
ومفهوم، نتحكم يمكن إنزالهما على المقاصد، فلا يمكن ذلك مع المعنى  
الظاهر الحرقي للعبارة السقطيه.

ولكنَّ تداول برامد للمقاصد نحوي على طلبة أخرى من التعقيد،  
وكذلك تداول شايرو وإكير للأحكام ويمكن توضيح هذا التعقيد من حيث  
الوسائل والعبادات فعندما يحصل لدى الفرد قصد ما، فإنه يختار العاية  
ويختار أيضًا لوسيله المناسبة لتحقيق تلك العاية فقد تكون العاية هي  
رياره لصبي مثلاً، ويكون شراؤه تذكرة السفر هو وسيله تحقيق تلك العاية  
وقد يكون فصل النور هو العاية، ويكون الركض هو وسيله تحقيق تلك  
العاية.

والمشكلة هي أن مفارقات بوريدان تقع في كل من العايات والوسائل  
ويمكن تفسير ذلك كما يلي تكون بعض عايات الشخص متساوية في قوه  
برعة فيها، فيتعين عليه أن يختار إحدى تلك العايات على نحو  
لا عقلاني، ويضع هذا الاختار عن طريق القصد ثم عندما يختار هذا  
الشخص عاية معينة، فيتعين عليه أيضًا احار لوسيله تحقيق تلك العاية،  
ولكنَّ الوسائل المحتملة لتحقيقها تكون متساوية في قوه لبرعه فيها،  
فسيتمتع عليه أن يختار إحدى تلك الوسائل على نحو لا عقلاني، وسيفقد  
هذا الاحبار أيضًا عن طريق القصد

وهذا مثال مفيد لو فرضنا أن جون لديه رعة في رياره الصبي، ولديه  
رعة في رياره الهد متساوية لها في القوه، فهذان برعتان هما العايات،  
ولكنَّ عليه أن يحدد قرارًا لا عقلانيًا بينهما (وسيفرض أن وقته لا يسمح  
برياره سديين)، فسوف يحد/ يقصد أن يوزر النصبي بعد ذلك سيتمتع عليه  
أن يختار وسيله لتحقيق هذه العاياه، فهو فرضنا أنه وجد ثلاث شركات  
سقطرن تسع تذكر لرحلة النصير، فالشركة الأولى (أ) تسع الذكره بعباسيه



بحسمائة دولار، والشركة الثالثة «ب» تباع التذكرة العينية بألف بحسمائة دولار، ولا فرق في الجودة بين الشركتين، لكن الشركة الثالثة «ج» تباع تذكرة ذات جودة أعلى (كأن يكون الطعام فيها أفضل أو المعدد أكثر)، لكنها تستعانه دولار. سوف يرى جون أن رغبته في كل تذكرة من تلك المذكور مساوية غيرها، وهذا لأنه لا فارق يذكر في الجودة بين الشركتين «أ» و«ب»، كما أن سعر المرتفع لتذكرة الشركة «ج» بعوضه خدماتها لإضافة (أي جودتها الأعلى) وهي النهاية، نعتز على جون أن يحدد قراراً لا عقلاً بين التذاكر الثلاث؛ ولذلك سيحصل لديه قصدٌ لشراء تذكرة من الشركة «ب» مثلاً. وبهذا سيكون جون قد احذر كلاً من العناية (أي رياره الصين) والوسيلة (أي شراء تذكرة الشركة «ب») عن طريق القصد.

ويمكن أن يقال إن جون لديه قصداً، فلهذا قصد إلى رياره «صين»، ولديه قصدٌ أيضاً إلى شراء التذكرة من الشركة «ب»، لكن هذين القصدتين تحدد معاً في «حظة» فشيعة مسجمة، ويمكن أن يعدّ الحطة مؤلفاً من عاية ووسيلة لتحقيق تلك العاية. فالمقاصد عند مراعاة شحذ لتؤلف حطفاً (ولهذا يؤيد «نظرية التخطيط المقصدية»)<sup>(١)</sup> وبدلاً من القول بأن جون لديه قصداً (وأيهما معاً يؤلفان حطة)، فيمكن القول بأنه لديه قصد مركب واحد. يمكن أن نقول مثلاً: بقصد جون أن يشري تذكرة من الشركة «ب» (وهذه هي الوسيلة) من أجل تحقيق رغبته في رياره الصين (وهذه هي العاية)، فهذا تحدثنا عن قصدٍ واحدٍ عند جون، لكننا ذكرنا كلاً من «جزء الوسيلة» ثم «جزء العاية» في هذا القصد، وسوف أشير إلى هذا القصد بأنه «قصدٌ مركب».

وكذلك سوف أشير إلى جزء العاية من القصد المركب بأنه «العاية المقصودة»، فالعاية المقصودة هي دائماً الرعة التي يراد تحقيقها (مثل رعة جون في رياره الصين)، وسأشير إلى «جزء الوسيلة» من القصد المركب بأنه

(١) "Bratman 1987"

«لوسلة المقصودة»، فقد نقول إنَّ حقَّ يريد شراء تذكرة من الشركة «أ» (وهذه هي الوسيلة المقصودة) لتحقيق رعيته في زيارة لصن (وهذه هي العاية المقصودة) وفي الواقع، يوضح براتمان أن المقاصد قد تتحد صوراً مركَّبة شديدة العقيد، يحتار المرء فيها وسائل مقصودة متعدِّدة لتحقيق رعاية المقصودة لديه (أي تكون كل وسيلة بمثابة خطوة نحو تحقيق العاية)<sup>(١)</sup> ولكن من أجل التبسيط، فلن أسأل تلك الصور لمرتكبة الأكثر تعقيداً بالمقاصد

إذا كانت المقاصد لها صورة مركَّبة، وكنت (بعض) الأحكام مقصداً، فإنَّ (تنت) الأحكام أيضاً لها صورة مركَّبة. وليرجع إلى الملك الذي يصنع حكماً يصرُّ على معاقبة من يلقي السمات السامة في المحيط بأربعين جلدة، فالملك يرعب في حمليه الحيوانات والنباتات التي تعيش في المحيط، كما أنَّ لديه رعة مساوية في الحفاظ على حرية رعيته في التصرف في المحيط كما شاؤوا. لكن الملك لا يمكنه تحقيق هاتين الرعتين معاً، لأنه لو ترك لرعيته حرية التصرف فسوف تضرُّ أفعالهم بالحيوانات والنباتات؛ ولذلك فعليه أن يتحد قراراً لا عقلياً بين تلك الرعات، فيختار رعيته في حمليه الحيوانات والنباتات بأن يحصل لديه قصدٌ لحمايتها، ويمكن القول بأنَّ تحقيق هذه الرعة هو عاقبته، ولكن يتعيَّن عليه الآن أن يختار وسيلة تحقيقها. وقد ذكرنا سابقاً، فإما أن يختار أن يجعل عقوبة إنقاء السمات في المحيط أربعين جلدة، وإما أن يحار أن يجعلها خمسين جلدة، فيحدد الملك أنَّ رعيته في كلا الخيارين متساوية، فيجب عليه أن يتحد قراراً لا عقلياً بينهما، فيحار عقوبة الأربعين جلدة، فيحصل لديه قصدٌ يقتضي أن تُعاقب رعيته (أو قصائمه) من يلقي السمات السامة في المحيط بأربعين جلدة. فيمكننا أن نقول إنَّ الملك في الواقع لديه قصد واحد مركَّب، فيه «جرء وميؤء» و«جرء عاية» وبذلك فإنَّ قصد الملك هو أن تقوم رعيته بجند من يلقي السمات السامة في المحيط خمسين جلدة (فهذه هي الوسيلة

(١) "Bratman 1987"

المقصودة)، من أجل تحقق رعيته في حماية الحيوانات وسادات التي تعيش في المحيط (وهذه هي العادة المقصودة) ويمكن أيضًا أن يقول إن حكم الملك له صورة مرگة

**والخلاصة** هي أن نظرية التخطيط تعتمد على فكره لعقلانية العانة، اسي تقول بأن مقاصد الفرد تشكل بناءً على مجموع معتقداته ورعيته، لكن المقصد لا يمكن تفسيره حصراً من حيث معتقدات الفرد ورعيته، من يقصد إلى حد ما - يقوم أيضًا على حار بحكمي/ لا عقلاني، فمفسر على الفرد أن يحار احتسارًا لا عقلانيًا بين رعايت متساوية في هويتها، أي إن عليه أن يحار بين عدايت متساوي الرعة فيها كما أنه إذا احار عداية ما (أي العادة المقصودة) كان عليه أن يتحد قرارًا لا عقلانيًا بين وسائل تساوي الرعة فيها (أي الوسيلة المقصودة) لتحقيق تلك العادة وعن طريق تلك المقاصد المرگة تتحد القرارات اللاعقلانية (وبعض) الأحكام يمكن بصورها بوصفها مقاصد مرگة.

أفصح أن فصل بصوير لأحكام الشريعة هي أنها مقاصد. نهاية مرگة، تلك مقاصد لمرگة الإلهية تكون عقلانية عانة حرثيًا، من حيث كونها تسد إلى مجموع رعايت الله وعلموه، لكن تلك المقاصد لمرگة ككل المقاصد المرگة- تكون أيضًا لا عقلانية جزئيًا

## ب. أحكام الشريعة

تجاهر الكتابات الأكاديمية الحالية حقيقه أن أحكام الشريعة بوصفها مقاصد إلهية مرگة- تجمع بين كونها عقلانية عادية من وجه، وكونها لا عقلانية من وجه. لكن لتلك الحقيقة أهمية كبرى في استيعاب بنية الفكر الفقهي الإسلامي

فسطر أولاً كيف تكون أحكام الشريعة عقلانية عانة (حرثيًا) من أهم مصطلحات في الخطاب الشرعي الإسلامي مصطلح «المصلحة»، وبمصلحة عاره عن «منفعة»، بمعنى ما يحلب البدنة وعكس المصلحة

لمصلحة، والمصلحة هي "المصلحة"، بمعنى ما يجب الاسم<sup>(١)</sup> وفي  
الخطاب لشرعي الإسلامي بإشارات مستمرة لكل من المصلحة والمصلحة  
والضرر والمصلحة

يرفض علماء المسلمين التقليدي والمعايير فكري أن يكون الله قد  
وضع أحكام الشريعة عبثاً بلا هدف، أو لمصلحة له نفسه، بل يعتقد العلماء  
- في حقه أن الله وضع أحكام الشريعة لمصلحة البشر<sup>(٢)</sup>، وهذا أحد  
أسباب وصف الله تعالى بأنه الرحمن

لقد عمل علماء الفقه السابقون على وضع إطار نظري يشرح كيف  
كانت أحكام الشريعة لمصلحة البشر ومن أبرز العلماء في هذا الأمر  
الحوي، والقرشي، ومن عبد السلام، والقرافي، وابن تيمية، وابن القيم،  
والشاطبي ونسبى هذا الإطار الذي وضعه هؤلاء بنظريته المقاصد  
الشريعة<sup>(٣)</sup>.

ووفقاً لنظرية مقاصد الشريعة، فإن أحكام الشريعة يسبح عنها بوعاد من  
المصالح بداس "المصالح الدنيوية"، والمصالح الأخروية، والمصالح  
دنيوية تتعلق بالبدن والآلام في هذا العالم، والمصالح الأخروية تتعلق  
بالبدن والآلام في الآخرة. وفي هذا السياق، يقسم الفقهاء أحكام  
الشريعة إلى قسمين كبيرين الأول هو قسم الأحكام المتعلقة بقوانين الأسرة  
ولتنجدة ولجديت (أي المعاملات)، والأصل في هذه الأحكام أنها  
تهدف لتحقيق المصالح الدنيوية والثاني هو قسم لعبادات (كالصلاة والصيام  
مثلاً)، والأصل أن هذه الأحكام تهدف لتحقيق المصالح الأخروية. وبذلك  
فليس الغرض من الصلاة والصيام تحقيق النية الدنيوية، بل وطبيعتها هي

(١) نظر

"al-Ghazālī 2000: 174; al-Jāzī 2000: 120; al-Butī 2005: 37-38"

وللاطلاع على مناقشة حاشية لمفكرة المصلحة، انظر

"Opwis 2010"

(٢) "Emon 2010"

(٣) "al-Rayṣanī 2006; Emon 2010; Opwis 2010"

استقرّب إلى الله<sup>(١)</sup>، وهذا التقرب إلى الله ومحبته له قيمة عظيمة في نفسه، كما أنّ من تقرب إلى الله سيكافأ في الآخرة بالجنة، أما العصاة فيعذبون في جهنم وهذه الأسباب، يحقق المرء مصلحته آخروية (كالحلاص والقرب من الله) بالقيام بالعبادات والشعائر.

وفقاً لنظرية مقاصد الشريعة، يؤكد العلماء المسلمون دائماً أن أحكاماً لشرعية تُرغب لتحقيق مصلحة الشر في الدنيا والآخرة، فقول العراقي «الرسول ﷺ نُجِّثُوا لمصالح الحل في الدين والدنيا»<sup>(٢)</sup>، وبالمثل بقول ابن القيم «فإن الشريعة مباهة وأساسها على الحكيم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»<sup>(٣)</sup>

نُعدُّ النظرية الأساسية لمقاصد الشريعة من العناصر المعتبرة في الكتب الفقهية في العصور الوسطى، لكن معظم الفقهاء لم يحدّدوا في هذه النظرية بعمق والامتناع السار من ذلك أبو إسحاق الشاطبي (ب ١٣٨٨م)، الذي ألّف كتاب «الموافقات»، وقدّم فيه تحليلاً واسعاً مفضلاً لنظرية مقاصد الشريعة. ومع أن كتاب «الموافقات» لم يحظَ إلاّ باهتمام محدود في العصر الحديث، فقد أُعيد اكتشافه واشتهر في حدود بداية ثمانينيات القرن العشرين وقد كان لمحمد عله ورشيد رضا دور رئيس في هذا الأمر<sup>(٤)</sup>، فقد كانت أفكار الشاطبي ناعمةً لهما في الردّ على الانتقادات العربية الشائعة للإسلام، التي كانت تصف أحكام الشريعة بأنها غير عقلية وأنها محاولةٌ لمصالح الشر.

(١) "Ibn 'Abd al-Salam 2004: 75"

(٢) "Al-Ghazali 1971: 162"

علاً عن

"Emon 2010: 132-133"

ونظر أيضاً

"Ibn Khaldun 2010: 2: 569"

(٣) "Ibn al-Qayyim 1423h, 4: 337"

(٤) "Johnston 2007: 161-162"

في أصول الفقه التي حصرها في جامعة الأزهر وكنية دار العلوم، لم يحظ أي مسألة فقهية بأهمية يفوق نظرية مقاصد الشريعة. وكان الأسانيد يؤكدون دائماً في محاضراتهم أن أحكام الشريعة تحقق مصالحةً للناس. وكانوا يعتمدون أن هذا الحد هو أساس أصول الفقه معها، وأن حير من غير عن ذلك هو كتاب «الموافقات».

وكتاب «الموافقات» في جامعة الأزهر هو دروس كتب التي تُدرس لطلاب الدراسات العليا المتخصصين في الفقه وأصوله، وقرأ الأستاذ -منع في ذلك الأساليب التعليمية التقليدية- «كتاب سطرًا سطرًا» ويتوقفوا بعد كل بضع كلماتٍ للتعليق والشرح.

وكتاب «الموافقات» منه يلح نحو ألف صفحة تقريبًا، وفي المصيبين الدراسيَّين المتخصصين لدراسته لا يتمكّن الأسانيد إلا من الانتهاء من حره صغير من جملته؛ ولهذا احتاروا التركيب على حره معيّن من الكتاب، وهو «كتاب المقاصد»، واسم هذا الحره مناسب لمحواء، فهو بشرح كيف يسعى أن يُنظر إلى أحكام الشريعة على أنها وسيلةٌ لتحقيق غايات ومقاصد معينة. ويقرّر الشاطبي أن تلك الغايات والمقاصد متعلقة بمصالح الناس، فهو يبدأ كتاب المقاصد بقوله: «وضع الشارع إنما هو لمصالح الناس»<sup>(١)</sup>

إن حطت مقاصد الشريعة يستدعي دائماً قسمة «وسائل» و«مقاصد»، وأفضل فهم لهذا الأمر كما يلي: أحوار الله تحقيق مجموعة معينة من الرغبات، وكل واحدة من تلك الرغبات هي رغبة في تحقيق مصلحة معينة للناس (كرغبة الله في حفظ المال، ورغبة الله في حفظ النفس)، فتلك الغايات التي احتار الله تحقيقها هي غاياته المقصودة واحتار الله أيضاً مجموعة معينة من أحكام الشريعة، فمثل الأحكام هي وسيلته المقصودة. ولذلك يمكن أن يُقال: إن الله يحصل بديه مقاصد/ أحكام شرعية معينة (هي وسائله المقصودة) من أجل تحقيق رغباته في نعم

(١) \*Al-Shatibī 2004: 219-220.

أساس (وهي عاياته المقصودة) ولذلك فمصطلح «مقاصد الشريعة» يشير إلى الرغبات التي احتار/ قصد الله تحقيقها في تشريعه لأحكام الشريعة

ما دليل على أن أحكام الشريعة قد شرعت من أجل مصلحة الناس؟  
هنا يدعي العلماء المسلمون أن الأدلة على ذلك متوافرة في كلام الله (في القرآن)، وفي أقوال النبي ﷺ وأفعاله (المروية في الأحاديث)، وفي أقوال الصحابة وأفعالهم (المروية في الآثار)<sup>(١)</sup> وتعدُّ كلها علامات/ أدلة للصفات الإلهية وكما أوضحنا سابقاً (بالإشارة إلى نظرية الهرميوطية)، فإن العلماء المسلمين يتساءلون عن مجموعة الصفات لنفسية المعية (أي العلوم والرغبات والمقاصد الإلهية) التي يلزم أن يتصف الله بها من أجل إحداث تلك العلامات/ الآثار فعلى سبيل المثال، ما مجموعة الرغبات والمقاصد والعلوم التي يلزم وجودها كي يتكلم الله بالعبارة الموجودة في القرآن؟ وما مجموعة الرغبات والمقاصد والعلوم التي يلزم وجودها كي يقوم النبي ﷺ والعلماء من بعده بالأفعال الانبيائية التي وردت عنهم؟ والعلماء المسلمون في إجرائهم لذلك لحسن وسفر، يفرصون مسبقاً فكرة العقلانية العائيه، فهم يفترضون مسبقاً أن المقاصد الإلهية تشكل على أساس مجموع الرغبات والعلوم الإلهية

فعلى سبيل المثال، تأمل قول الله في القرآن ﴿وَلَسَارِقٌ فَاَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، فأي رغبات وعلوم ومقاصد كان من شأنها أن تكون السبب في تكلم الله بهذه الآية؟ بسط العلماء المسلمون من ذلك حفظ المال، الذي هو من مصلحة البشر<sup>(٢)</sup> فيُستدل أن الله يربح في تحقيق هذه مصلحة للناس، ويُستدل أيضاً أن الله يعلم أن عمومه القاطع سوف تردع عن السرقة ومن هذه الرغبة وذلك العلم السابق يحصل لدى الله مقصد يقضي أن يقطع المسلمون يداً السارق، أو إن أردنا الدقة، فمكنا انقول إن الله حصل لديه مقصد مركب، فقد احتار/ قصد أن يحقق رغبته

<sup>(١)</sup>Shalabí 1947: 14-93; al-Ghazali 2000: 179; al-Shatibi 2004: 220-223

<sup>(٢)</sup>Al-Ghazali 2000: 174; al-Shatibi 2004: 227

في حفظ المال (وهذه هي العاية المقصودة)، واحار/ قصد أيضًا أن يقطع المسلمين يد السارق لتكون وسيلة لتلك العاية؛ ولديت لب أن نقول إن قصد الله هو أن يهزم المملوك بقطع يد السارق (فهذه هي الرسيده المقصودة) لتحقيق رغبته في حفظ المال (وهذه هي العاية المقصودة) وهذا العرض هو سب الكلام بهذه الآية ﴿فَأَقْصُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. ولاحظ أن التحليل السابق يؤكد أن الله بشرع أحكام الشريعة من أجل مصالح البشر، فقد شرع الله عقوبة القطع من أجل رغبته في حفظ المال (التي هي مصلحة للناس).

وسطر في كتاب آخر من مصلحة الناس -عد العلماء المسلمين أن تكون لأسباب معلومة محفوظة<sup>(١)</sup> ففرص أنه عندما يعلم الناس أن قرابة انهم تجمعهم، وسوف يميلون إلى حيث أقربهم ودعمهم وتعرف هذه بـهجرة باسم "العصبة"، وقد ناقشنا اس حلدون في عمدة الاحتماعي شهر<sup>(٢)</sup> فالأسب مثلاً عندما يعلم أن دعاء تجري في ذلك لظفر، وسوف يميل إلى محته ولإعاق عليه وحمائته، وكذلك أفراد بقية، يعني بعضهم بعض، ويعني بعضهم على بعض، ويدافع بعضهم عن بعض. ولديت فكون لأسباب وعلاقات انهم معلومة من مصلحة الناس؛ لأن ذلك يؤدي إلى بحث ودعم وحمائية وقد وصفت أحكام محددة في الشريعة بحماية الأسب، فمن ذلك أن الشريعة تحرم الزنا، وتحرم تعدد الأرواح (مع أنها تبيح تعدد الزوجات)، ويعد السواحل والنداعل من الحسب وقد وردت هذه لأحكام في القرآن والأحاديث والآثار التي تروي أفعال المسلمين لأوائل.

بعد خرم الزنا؛ لأنه يصعب روابط القرابة، حيث يؤدي إلى شت في الأنوثة ونسب وبعبارة أخرى، إذا حملت المرأة بعد جماع عدة رجال لها، فمن يكون هوية ولد الطفل معلومة، ولديت من يكون هوية أفراد

(١) "Ghazali 2000: 174" ك.

(٢) "Tbn Khaldun 2010, 2: 479-483"



لظلم من جهة أبيه معنومة (كجده لأبيه، وأعمامه، وإخوته وأخوته لأسه)؛  
 ونتيجة بذلك لن يحد الأب ولا الدائرة الواسعة من أقربائه من جهة الأب  
 ليحوا عليه ويؤدوه ويدعموه ويكفون وراء الأحكام الشرعية التي تمنع تعدد  
 الأرواح وسبح تعدد الزوجات منطقاً مشابهاً فيحرم على المرأة أن تسكن  
 أكثر من رجل؛ لأن هذا سيؤدي إلى الشك في الأبوة، ولكن يحوز للرجال  
 أن يسكنوا أربع زوجات؛ لأن هذا لا يؤدي إلى شك في الأبوة. وتظهر  
 محاولات مشابهة لذلك في أحكام الشريعة التي تقيد التعامل بين الجنسين،  
 فتحرم بشرعه خلوه بين الرجل والمرأة إلا بين الأرواح أو المحارم؛ لأن  
 احتلاء الرجل بالمرأة الأجنبية قد يعريهما بالزنا

وفي بيان معقولية تلك الأحكام، يبدأ علماء المسلمين بالعراق  
 والأحداث والآثار، ثم يسطرون الصفات النحوية الإلهية وفقاً لمفهوم  
 العقلانية العنيفة. فقد حرم الله الزنا في القرآن<sup>(١)</sup>، فاستطاع من ذلك أن الله  
 يرغب في حفظ الأسرار<sup>(٢)</sup>، كما يُستطاع أيضاً أن الله يعلم أن الزنا يُضعف  
 الأسرار بالشك في الأبوة. فزعم الله تلك وعلمه ذلك يؤدي إلى  
 حصول مقصد إلهي (مرتب) يقتضي أن يمتنع المسلمون عن الزنا (فهذه هي  
 الوسيلة المقصودة) من أجل تحقيق رغبة الله في حفظ الأسرار (وهذه هي  
 الغاية المقصودة)، وهذا المقصد جعل الله يقول إن الزنا محرم وبالمثل،  
 ولأحداث السوية بروي أن النبي ﷺ حرم الخلوة بين الرجال والنساء<sup>(٣)</sup>،  
 فاستطاع من هذا أن الله يرغب في حفظ الأسرار، ويُستطاع أيضاً أن الله  
 يعلم أن خلوة الرجل بالمرأة تعريهما بالزنا، ويُستطاع كذلك أيضاً أن الله  
 يعلم أن زنا يُضعف الأسرار بالشك في الأبوة. وبإزاء ذلك، تؤدي  
 تلك الرغبة وثلث العلوم الإلهية إلى حصول مقصد إلهي (مرتب) يقتضي أن  
 يمتنع رجال والنساء عن الخلوة (فهذه هي الوسيلة المقصودة)، من أجل  
 تحقيق رغبة الشرع في حفظ الأسرار (وهذه هي الغاية المقصودة)، ثم

(١) [الإسراء: ٣٢]

(٢) "Al-Ghazali 2000: 174"

(٣) "Muslim 1426b 610"

يُبلغ الله هذا المقصد إلى النبي ﷺ، فيحمله بحرم الحلوة بين الرجال وساء (كما وردت بذلك الأحاديث) وأخيراً، فقد وردت آثار عن العلماء المسميين الأوائل سبب أنهم سمحوا بتعدد الزوجات لكنهم حظروا تعدد الأرواح، ومن هذه الآثار يُشترط أن الله يرعب في حفظ الأساب، وأن لله بعدم أن تعدد الأرواح بضعف روابط النسب (خلاف لتعدد لروحيات)، فتؤدي تلك الرعة وتلك العلوم الإلهية إلى حصول مقصد إلهي (مرتب)، يقتضي أن يسمع المسلمون عن تعدد الأرواح (وهذه هي الوسيلة المقصودة) من أجل تحقيق رعة الله في حفظ الأساب (وهذه هي العينة المقصودة)، وقد بلغ الله هذا المقصد للنبي ﷺ، الذي نفعه بعد ذلك بعماء، وقد حمل ذلك العلماء بحظروا تعدد الأرواح (لا تعدد الزوجات)، بعمهم بذلك المقصد الذي يقتضي تحريم تعدد الأرواح، ويمكن هذا في آثار هؤلاء العلماء

يؤكد هذا التحليل السابق مرة أخرى أن الله يشرع الأحكام بمصلحة أساس، فكل هذه الأحكام المختلفة تُنسب إلى رعة الله في حفظ الأساب، الذي هو من مصلحة الناس.

وعند يحرم العلماء المسلمون بأن الله يرعب في حفظ الأساب، فإنهم لا يظفرون إلى دليل واحد فقط، بل يظفرون إلى العلامات والآثار المختلفة بلصقات التسمية الإلهية الموجودة في القرآن والأحاديث وآثار العلماء السابقين أو عبارة أخرى، يظفرون في الأحكام المختلفة التي يمكن ساطها من تلك النصوص (على سبيل المثال حكم تحريم الربا، وحكم تحريم تعدد الأرواح، وحكم تحريم خدوة الرجل بالمرأة)، فهذه الأحكام مجتمعة تؤيد سجة واحدة، وهي أن الله يرعب في حفظ الأساب ويُطبق العلماء المسلمون على هذا التحليل «الاستقراء»<sup>(١)</sup>.

(١) "Al-Shahibi 2004: 220-223".

واظر أيضاً

"Al-Ghazali 2000: 179".

والاستقراء كسمة عرصة من معانيها «المتخصص» أو «للتشع»، ولكن معنى الاستقراء في السابق انتهى له طابع محدّد عملي الاستقراء، ينظر الفقيه في جملة الأدلة المتعلقة بالمسألة (أي جميع العلامات/ الآثار للمقاصد عليه الإنهية، الموحودة في القرآن والأحداث والآثار عن العلماء لسابقين) ومن جملة الأدلة، تستط الفقه أنواع المصالح التي يرعب الله في تحقيقها عن طريق تشريعته (مثل حفظ المال، وحفظ الشب) وحفظ الشب

ومن الممكن أيضاً بالحصر الاستقراء كما ينبغي ينظر الإنسان في مجموع أحكام شريعة التي كشفت عنها الأدلة، ثم يسأل ما مجموعه الرعيات لي جعل الله يصع تلك الأحكام المعش (أي بني أدت إلى حصول تلك المقاصد المعش)؟ فعلى مثل المثال، لقد شرع الله (١) حكماً يعاقب السارق بقطع يده، (٢) وحكماً يحرم الربا، (٣) وحكماً يحرم تعدّد الأرواح، (٤) وحكماً يسمح تعدّد الزوجات، (٥) وحكماً يحرم هل النفس قد يستنبط الإنسان من هذه الأحكام الخمسة أن الله يرعب في حفظ المال، ويرعب في حفظ الشب، ويرعب في حفظ النفس ولكن يسعى لتأكيد أن هذه الصورة من التحليل تتناول العلوم الإنهية أيضاً كما تتناول الرعيات الإلهية، حتى وإن كان ذلك صعباً، فممكن أن يُقال بأن الله لم يكن ليعنى إلى حفظ الشب بحرم الربا إلا إذا كان يعلم (١) أن الربا يؤدي إلى تشك في الأئمة، (٢) وأن الآباء والعصاة يكونون أولاً حث ودعماً لظلم إذا شكوا في كونه من صلهم فإذا لم يكن الله يعلم هذين الأمرين، فلم يكون لحكمه معنى معقول من حيث العقلانية العائيه ودا نظرون إلى ذلك معين الاعمار، فممكن أن نقم وصفاً أدق بالاستقراء ففي الاستقراء، بدأ الإنسان مجموع أحكام الشريعة (أي مقاصد الله)، ثم يسأل عن المجموعة المعش من الرعيات والعلوم الإلهية التي من شأنها أن تجعل الله يصع جملة تلك الأحكام (أي تلك الحممة من المقاصد) وبهذا يصل المرء إلى نموذج لما في نفس الله (أي رعيانه وعدومه ومقاصده) وكذلك يمكنه أن يبر كيف سمع أحكام الله من رعبه في تحقيق مصلحة الناس.

لا تكتفي نظرية مقاصد الشريعة بتحرير أن الشارع لديه رعات متعددة  
فحسب، بل تؤكد أن تلك الرعات تتفاوت في قوتها، وأنه إذا تعارضت  
تلك الرعات المحصلة فتعذر تحقيقها معاً، فإن الله يوازن بينها، ويختار  
تحقيق المصلحة المراجعة<sup>(١)</sup> ومن الواضح أن هذا القول يتفق مع مفهوم  
العقلانية المعاصرة، التي تفرص أن الشخص يعمل على تحقيق الرعة الأقوى  
في رعيته المختلفة.

وعند الفقهاء المسلمين، تنعكس القوة السبئية للرعات لإنهية في  
أحكام الشريعة. فعلى سبيل المثال، يعتقد الفقهاء أن «شكر يؤدي إلى كثير  
من الأضرار واستفاسد، فإذا سكر المرء ردد احتمال مضرته ومفاسدته  
لغيره»<sup>(٢)</sup>، وبذلك فمن حفظ العمل من مصلحة الناس، ومن أجل حفظ  
العقل، شرع الله حكماً شرعياً يحرم شرب الخمر ومن ناحية أخرى،  
يرغب الله في حفظ النفس، وهذه أيضاً مصلحة للناس، ولكن قد يتعذر  
الجمع في أحوال معينة بين حفظ العقل وحفظ النفس، فلو أشرف شخص  
مثلاً على الموت من العطش ولم يكن معه إلا الخمر، فقد نص الله على  
أن ذلك الشخص يجوز له شرب الخمر<sup>(٣)</sup> وبعبارة أخرى، ولحكم  
الشرعي الذي يحرم شرب الخمر يقرر وجود استثناء بالتحريم في حالات  
الضرورة ومن ذلك قد يُستط أن رعة الله هي حفظ النفس تفوق رعيته في  
حفظ العقل.

والمثال الثاني بذلك هو أن عمر أوقف مؤقتاً عقوبة القطع في عام  
المحادة<sup>(٤)</sup>، فمن هذا العمل قد يُستط أن رعة الله هي حفظ النفس تفوق  
رعيته في حفظ المال ولذلك فليس من مقاصد الله أن تُقطع الأبدى (من

(١) "al-Shaḥībī 2004: 231-232"

(٢) [المائدة: ٩١]، وانظر

"al-Zuhaylī 2006, 1: 575"

(٣) انظر [البقرة: ١٧٧]، و[الأنعام: ١٤٥]

(٤) "Bitaḡī 2006: 214-223"

أحسن حفظ للمال) حيث لا يتمكن الناس من الحفاظ على أنفسهم إلا بالسرقة

وبالطرق إلى أحكام الشريعة على هذا النحو، لا يتمكن الفقهاء فقط من تقرير لمصالح التي يرغب الله في تحقيقها (كحفظ المال وحفظ النفس)، بل يمكنهم أيضًا أن يقرروا الأوزان النسبية لرغبات الله المحببة (مثل تقرير أن رغبة الله في حفظ النفس أقوى من رغبته في حفظ العمل أو المال).

وبناءً على صورة التحليل السابقة، نرد نظرية مقاصد شريعة -وثرثب- العديد من المصالح التي يرغب الله في تحقيقها للناس، وهي بيان ذلك نضع تلك النظرية نظام تصنيف ثلاثي المسمة، تشمل تلك المسمة لثلاثية على ضروريات، والحاجات، والحسنات<sup>(١)</sup>

فالضروريات هي المصالح التي تكون رغبة الله في تحقيقها أقوى من غيرها، ويرى الفقهاء أن الضروريات عددها خمس (١) حفظ النفس، (٢) وحفظ النفس، (٣) وحفظ النسب، (٤) وحفظ المال، (٥) وحفظ العقل وبصيف بعض الفقهاء حفظ العرض/ الشرف إلى تلك القائمة<sup>(٢)</sup> وعلى الرغم من كونها جميعًا من قسم الضروريات، فإنها تختلف في أوزانها؛ لأن رغبة الله في تحقيق بعضها تكون أقوى من غيرها فحفظ النفس مقدم على حفظ المال؛ لأن رغبة الله في حفظ النفس تفوق رغبته في حفظ المال. وبسبب صق المساحة، على يتمكن من مفاضلة المصالح ذات الأهمية المتوسطة أو الدنيا، ولكن لعل المفكره العامة تكون قد تصحت

هناك نقطة أخرى نتعلق برغبات الله يحب توصيلها، فإنه تعالى لديه رغبات معينة بمصلحة البشر (كرغبته في حفظ النفس ورغبته في حفظ النفس)، ولكن الله أيضًا -عد الفقهاء المسلمين- لديه رغبة عامة في جلب

(١) "Al-Ghazali 2000: 174-175; Al-Shatibi 2004: 221-223"

(٢) "Shatibi 1947: 282"

المصلحة وكما أشرنا سابقاً، فإن المصلحة هي ما يحب سدة<sup>(١)</sup> ونكر مما يعقد الأمور أن كثيراً من الأشياء ينتج عنها بعض السدة وبعض الألم<sup>(٢)</sup> ومن أجل أن نعد الشيء مصلحة يحب أن نتعش لدنه على أنه دليلاً فيه لدنه، لكنه يؤدي إلى ألم أيضاً؛ لأنه يدمر الأسباب وما يلي عنها من مودة ودعم وحماية، ولذا كانت المصلحة المترنة على دينا تفوق ما فيه من لدنه، لم يمكن أن يُعد من المصالح.

وفي مناقشة هذا الأمر، قسم الفقهاء المصالح إلى ثلاثة أقسام<sup>(٣)</sup> القسم الأول هو مصالح التي يُعلم أن الله أرادها، بناء على استدلال من النصوص الشرعية (وهي المصلحة المعتره)، فقد عُدم مثلاً من القرآن والأحاديث أن الله يرغب في حفظ النسب والقسم الثاني هو المصالح التي يُعلم أن الله لا يرغب في تحقيقها، بناء على دليل من النصوص الشرعية (وهي المصلحة الملهاء)، فقد عُدم مثلاً من القرآن والأحاديث أن بحرية الحسبة ليست مصلحة يرغب فيها الله والقسم الثالث - ولا هم - هو مصالح التي لم يرد في النصوص الشرعية دليل واضح على اعتبارها أو إيلائها (وهي المصلحة المرسله) وبذلك المصالح [المرسلة] تتحدد ببعض وسحرة وسحرية، فالعقل والسحرية يحكمون بأن شيء يكون مصلحة إذا أدى إلى سدة (أو إذا عاب لدنه أئمة)<sup>(٤)</sup> ومن الأمثلة على ذلك علاج الأمراض، والطرق المعقدة لسمر، والمساحات المستطبة بحالية من القادورات والقنامة فيمكن القول إن الله يرغب في تحقيق هذه الأشياء بمعنى سبل لئلا، يمكن أن يحد من الله يرغب في اختراع علاجاً للأمراض؛ لأنها تؤدي إلى استئع بالصحة وبريل آلام الأمراض

(١) "al-Ghazali 2000: 174; al-Bayl 2005: 37-38"

(٢) "A. Shatibi 2004: 231-232; Emon 2010: 55-56"

(٣) "Shatibi 1947: 281-296; al-Ghazali 2000: 173-174"

(٤) انظر

للاطلاع على مناقشة أوسع لهذه المسألة "Emon 2010"

والمعبر عن أنه كلما رادب المشعة واللذة في الشيء بالنسبة إلى بشر  
كانت رعة الله فيه أقوى.

وبذلك فإن نظرية مقاصد الشريعة تمثل نظرة خاصة لأصل طبيعة  
الشريعة والفقه الإسلامي وهذه النظرية تلط الضوء على الطابع العملائي  
العائني في أحكام الشريعة، فإن الله قد شرع تلك الأحكام لتحقيق أقوى  
رغباته بما يتفق مع علومه.

تظهر فكرة أن أحكام الشريعة عملائية عائنية -حرث على الأمل- في  
عدد من المفاهيم الفقهية والشرعية الإسلامية الأخرى، وسوف أشير إلى  
أشبين منها بإيجاز، وكلا المفهومين شأن -مثل نظرية مقاصد شريعة- في  
فترة العصور الوسطى، لكن أهميتهما باقية إلى اليوم

**المفهوم الفقهى الأول هو «تعليل الأحكام»**، والتعليل مشتق من  
«العنه»، التي تعني «سب» أو «إباحت» ومعنى «تعليل الأحكام» أي بيان  
الأسباب في أحكام الشرع، فإن الفقهاء المسلمين يؤكدون أن المقصود  
الصحيح بشريعة يستلزم بيان الأسباب التي قامت عليها أحكام شريعة  
بعد هؤلاء الفقهاء، فإن السب في وضع الله للأحكام هو رعيته عرصه في  
جلب المصلحة لشر<sup>(١)</sup>، ولذلك فعدم يبرر المرء السب في حكم شرعي  
معين، فإنه يبرر كيف كانت رعة الله في تحقيق مصلحة معينة في سب  
في تشريع ذلك الحكم ولستظر في الحكم بإيجاب قطع يد السارق، فيكون  
بيان عنه هذا الحكم ببيان أن الله يربح في حفظ المال (وهي مصلحة)،  
فأدى هذا إلى تشريعه لذلك الحكم. ولاحظ أن هذه النظرية ترى أن أحكام  
الشريعة عقلانية عائنية (أي إنها مُصممة لتحقيق الرغبات)

(١) للاطلاع على مناقشة لذلك، انظر

"Shalabi 1947 94-128"

والمفهوم الشرعي الثاني هو «المناسبة» وكلمة «المناسبة» تعني «الملائم» و«الموافق» لأفعال العقلاء<sup>(١)</sup>، ويمتدح الفقهاء المسلمون أن أفعال العقلاء تقتضي حب المصلحة ودرء المفسدة فيقول فخر الدين الرارقي (ت ٨٦٠٦/١٢٠٩م) «المناسبة هو الملائم لأفعال العقلاء من المصلحة أو دفع المفسدة»<sup>(٢)</sup> ويرى الفقهاء أن الأصل في أحكام «الشرع» العقليه هو «ملاءمتها» لأفعال العقلاء، وهذا يعني أن الله لم يضع الأحكام عشوائياً أو عبثاً، بل شرعت الأحكام لتحقيق مصالح المقصودة وتقتضي هذه النظرة أيضاً أن أحكام الشريعة عقلانية عاتية

والخلاصة أن أحكام الشريعة عقلانية عاتية حرث عن الأفل - عبد العبداء المسلمين القدامى والمعاصرين ومع ذلك، فإن هؤلاء العلماء يقررون أن أحكام الشريعة فيها أيضاً بُعد كبير غير عقلائي وفي ملاحظة ذلك أشد غير عقلائي، كثيراً ما يستخدم الفقهاء كلمة «تعدي»، نسبة إلى «تعدي»، وهو الحضور لأم لله<sup>(٣)</sup> فعندما يصف العلماء حكماً بأنه «تعدي»، فهم بذلك يشيرون إلى أنه غير معقول المعنى ونسبة لذلك، يجب على المكلف قوله والعمل به بحسب وتسييم بأمم وتهدير بالإشارة هو أن العلماء عندما يشيرون إلى أن الحكم غير معقول المعنى، قد يعونه حث هو أنه غير معقول من حيث العقلانية العاتية

وفي الحقيقة، سبب أحكام الشريعة تعدياً بإصلاق، فهي كل حكم معيّن حوائث عقلانية عاتية، وحوائث تعديّة (أي غير معقولة المعنى) ولست في عمومية الرأ مثلاً، فعبر المحقق يُعاقب على الرأ سائة جلدة، فهذا الحكم من وجوه معقول عاتية، لأنه يمكن تفسيره من حيث رخصت الله وعدمه، فالحق يريد لحفظ على الأنساب، وهو أيضاً

(١) للاطلاع على مناقشة للمناسبة انظر

"ai-Ghazali 1971 142-245; Shalabi 1947 239-277"

(٢) خلا عن

"Shalabi 1947 240"

(٣) "Katz 2013 75 76"



(١) يعلم أن الشكك في الأثوة يُضعف روابط النسب، (٢) ويعلم أن ربما يؤدي إلى الشك في الأثوة، (٣) ويعلم أن عقوبة الحد تردع عن لو لم يسطر إلى هذه الرعة وذلك العلوم الإلهية، يصح الله حكماً بعاقب على لما بالجلد ولكن لس من الواضح - عند لفهها لمس لمد جعل الله - بعقوبة مائة حنة، فلماذا كانت المائة أفضل من تسعين أو المائة وحمس؟ فمن هذا الوجه، يُعد هذا الجانب من الحكم تعدياً (أي غير معقول لمعنى) <sup>(١)</sup> ويمكن التفصيل في هذه النقطة أكثر، فإن طرق لردع عن الرما كثيرة، فيمكن أن تجعل عقوبة الرما بالحس أو لعامة، وليس من الواضح لماذا كان الحد أفضل من الحس أو العريم؛ وبذلك يُعد اختيار الحد على غيره من العقوبات تعدياً أيضاً (أي غير معقول لمعنى).

ومن السهل إيراد الكثير من أحكام الشريعة الأخرى التي تكون فيها حواشٍ عقابية عاتية وحواشٍ تعديية (غير معقولة لمعنى) ومن الأمثلة الجيدة أحكام العادات فكما رأينا، فإن العبادات تدخل عند العلماء المسلمين مع لأحلاق وانتصوف، ففي تلك الأحكام جاءت معصوم المعنى، من حيث كونها شرعت لترسيخ صفات معينة، لكن أحكام العبادات فيها أيضاً جانب واضح تعدي، ولسطر في أحكام الصلاة وانصب، التي تدخل في هم العادات.

فرض الله خمس صلوات في اليوم والليلة، ولهذه الصلوات هنة مخصوصة، تنصن حركات وأفعالاً مخصوصة. فوجب على المسلم إذا أراد صلاة أن يركع ويسجد ويقرأ القرآن في هيئة معينة والحكم شرعي الذي يفرض خمس صلوات في اليوم والله يفرض على المسلم أيضاً أن يأتي بتلك الصلوات على الهيئة الصحيحة من حيث الحركات والأفعال فكيف يمكن فهم هذا الحكم؟ يمكن القول إن الله يرعب في أن يؤمن المسلمون بمفائد الإسلام (أي إنه يرعب في أن يتصعدوا بتلك الصفات

(١) "Al-Zuhayl 2006, I 673"

انفسية المعصية)، وكذلك فإن الله يعلم أن أداء العبادات يشئت الإيمان سنك العقد<sup>(١)</sup> فمن هذا الوجه، يُعدُّ حكم فرض الصلاة عملاً عائياً ونك من وجه آخر، كن من الممكن أن تُشروع أحكام أخرى لها لآثر منه من حث ترسيخ المعتمدات، ربما احار انه أن يفرض ثلاث صواب أو عشر صواب في ليوم واحدة، كما كان من الممكن أن يعبر انه هينه الصلاة، ويجمعها على هنية محسنة من الحركات والألفاظ ومع وجود تلك الاحتمالات الأخرى، لس من الواضح لماذا شرع لله صلاة هينها تلك؟ فمن هذا الوجه، يُعدُّ حكم الصلاة تعدياً (عبر معقوب المعنى)<sup>(٢)</sup>

بأسى لأن إلى حكم الصيام، فقد وضع الله حكماً يفرض على المسلمين الامتناع عن الأكل والشرب والجماع في ساعات ليل في شهر رمضان فكيف يمكن فهم هذا الحكم؟ إن الله يبيح للمسلمين أن يكون لديهم رغبة في المندب والشهوات الدنيوية، لكنه لا يريد أن تكون تلك الشهوة قوية ردة عن الحد، بل يريد أن تكون ضعيفة وبعبارة أخرى، يريد له أن تكون الرغبة في الشهوات والمندبات عند المسلمين رعة ضعيفة (وضعف الرعة هو صفة سمية معينة)، ويعلم له أنه يمكن كثر شهوة بممارسات لرهد وتنحلي عن المندبات الدنيوية كالطعام وشرب وجماع<sup>(٣)</sup> فمن هذا الوجه، يُعدُّ حكم الصيام عقلياً عائياً ولكن من وجه آخر، فإنه يمكن كثر الشهوات بطرق أخرى كثيرة، ربما أوجب لله صيام شهر آخر غير رمضان، وربما فرض عليهم أن يصوموا رمضان وشهراً آخر، وربما كن فرض عليهم الامتناع عن المعطرات في ساعات لس بدلاً من سهر، وأيضاً ربما كن فرض عليهم الامتناع عن النوم أيضاً في أثناء صيام، كالأكل والشرب والجماع، لكنه لم يفعل ذلك فسمهم هو أن الله كن يمكنه أن يضع أي عدد من الأحكام لكثير شهوات المسلمين

(١) تأملنا هذا الأمر سابقاً

(٢) "al-Zuhaylī 2006, 1: 673-674"

(٣) "al-Ghazālī 2005: 273-282"

الديونة، لكنه اختار مجموعة واحدة معينة من الأحكام وليس من بوضوح  
لمادا كانت تلك الأحكام أفضل من غيرها؛ فمن هذا الوجه، نُعَدُّ حكم  
لصيام تعدياً (غير معقول المعنى)

**والخلاصة** هي أنَّ المهم الصحيح لأحكام الشريعة يسلم لإقرار  
بأنها عادية ومعقولة المعنى من وجه، وغير معقولة المعنى من وجه ويمكن  
تفسير ذلك معرفة أنَّ أحكام الشريعة هي مقاصد، والمقاصد - كما نشأ  
نظريه انحطط - تكون عملاء عانة من وجه، وغير عقلانية من وجه

في عصر الحديث، يفتقر على علماء الدين التعامل مع الأنواع العقلانية  
لعادة والأنواع غير العقلانية هي أحكام الشريعة، وهم في الوقت الحاضر  
يهتمون أكثر بالحاجات العقلانية العائلي، وتنبئ هذه الظاهرة في التركيب «رثا  
على نظرية مقاصد الشريعة في الأهر ودار العلوم، وتنبئ أيضاً في لرويح  
عبر المسوق لأعمال الشاطبي ومع ذلك، فإنَّ الحاجات غير العقلانية  
حاصراً دوماً أيضاً، فكثيراً ما يشر الأساتذة المحاضرون في تدريسهم  
لأحكام الشريعة إلى أن الانقراض لتلك الأحكام هو صورة من صور  
«العبادة»، ومفهوم العادة يربط ارتباطاً وثيقاً بالعادات كالصلاة والحج،  
التي يكون فيها الحاجات التعديتي جلياً وواضحاً. ولذلك، فعندما يقال: إنَّ  
جميع أحكام الشريعة تُعَدُّ عادةً، فهذا يعني أن جميع الأحكام تشبه أحكام  
العادات، وليس في هذا هو أنَّ جميع الأحكام تقتضي الإدعاء والامتناع  
غير المشروط له، الذي لا يتوقف على الانقراض العقلي

### ٣ الظروف الحديثة قد تؤدي إلى ترك المقاصد/الأحكام وإصلاحها

وفقاً لنظريه السحط، فقد مدع الظروف الحديثة لأشخاص إلى  
لنحني عن مقاصدهم (وأحكامهم) وإصلاحها وبعد أن أوضح هذه  
المفكرة، سأبين كيف أنها تساعد في تسليط الضوء على طبيعه أحكام  
الشريعة.

## ١. التحلي من المقاصد وإصلاحها

كما ذكرنا سابقاً، فإن براتمان يرى أن الحياة البشرية ملئمة بمعارف بوريدان، فالإنسان يواجه دائماً الاختيار بين عدة أفعال تساوي رغبة فيها فقد لا أفضل الاتصال بأمي في الساعة السابعة أو ثامنة مساءً، وقد لا يميل الممثل إلى معاقبة من ينفي الغايات الساقية في المحيط بالسجد أربعين حدة أو خمسين حدة أو حملاً وخمسين حدة. فعندما يحصل لدى الشخص قصدٌ لفعل شيء ما، فإنه يختار اختاراً غير عقلائي بين الخيارات التي تساوي الرغبة فيها.

ويقرر براتمان أنه بعد اتحاد ذلك القرار يمكن بركة، أو معارضة أخرى، فمجرد بعد أن يحصل لديه قصد بعله أن يتركه فلو عرّض أسّي أربع في إحصار أمني يأتي حصصت على وظيفة جديدة؛ ولذلك اخترت أن أنصل بها في الساعة السابعة مساءً، بأن حصل لديّ مقصد للاتصال بها في تلك الساعة، ولكن مع ذلك يمكن تعبير رأيي بعد ذلك فيمكن مساعدة أن أترجع عن مقصدي بالاتصال بها في الساعة السابعة (وتكون النتيجة أسّي لا أنصل بها أبداً)، أو قد أترجع عن مقصدي للاتصال بها في الساعة السابعة، ويحصل لديّ مقصد آخر للاتصال بها في الساعة ثامنة بدلاً من ذلك

ولكن براتمان يقرر أيضاً أن لتراجع عن المقاصد له كلفه<sup>(١)</sup> فعلى مستوى الأساسي، تنصّب تلك الكلفة إيمان المرید من الوقت والجهد في التفكير ولكن في ظروف أخرى، قد يكون في التراجع عن المقاصد أنواع أخرى من الكلفة، وسلك الأنواع من الكلفة كما سرى قد يكون مرفعة جداً فيما يتعلق بالأحكام وعلى أي حال، وبالنظر إلى كلفة التراجع عن المقاصد، يرى براتمان أنه عندما تكون جميع الخيارات متساوية، يحصل

(١) "Bratman 1987"

الأشخاص إلى مقاومة التراجع عن مقاصدهم وإذا حصل في الشخص قصد ما، فإنه يعامل الأمر عادةً على أنه ثابت مقفراً، ولا يفكر في أن يعبر رأيه (أي أن يتراجع عن مقصده).

لكن لظروف الجديدة قد تدفع الشخص إلى معسر رأيه (أي إلى التراجع عن قصده) يذكر أن مقاصد الشخص - عند برائته - تعتمد حريته على رعايته ومعتقداته حول العالم، لكن الظروف الجديدة قد تُسفل بعض تلك المعتقدات التي يقوم عليها القصد، وهذا قد يدفع لشخص إلى تراجع عن قصده. فلو فرضنا مثلاً أنني أربح في سباق الحصى، فذلك يحصل لديّ قصدٌ إلى زيارة «مجر حو» للحصى، في الساعة التاسعة مساءً، أو - إن شئت الدقة - يحصل لديّ قصدٌ مرثث لزيارة «مجر حو» للحصى في الساعة السابعة (وهذه هي الوسيلة المقصودة) من أجل تحقيق رعي في سباق الحصى (وهذه هي العاية المقصودة) وذلك المقصد يتوقف على مجموعة متنوعة من المعتقدات، فبعضها مثلاً اعتقادي أن «مجر حو» للحصى سيع الحلوى، وأني أعتقد أنه سيكون متواجداً في الساعة السابعة، وأني أعتقد أن ثمن الحلوى أقل من عشرة دولار، وأني أعتقد أيضاً أنه لا يوجد متجر آخر للحصى أقرب إلى منزلي من متجر حو. لكن ظروف جديدة قد تُسفل تلك المعتقدات، فقد تعد لحصى من متجر حو، وقد يعلق أبوابه قبل الساعة السابعة، وقد يرفع ثمن الحلوى إلى عشرين دولاراً، وقد يفتتح متجرٌ جديدٌ للحصى يكون أقرب إلى منزلي. وفي تلك الظروف، قد أنحني عن قصدي إلى زيارة متجر حو للحصى في الساعة التاسعة مساءً، فإن المعلومات التي كان يتوقف هذا بقصد عليها لم تعد صحيحة (أي إن تلك المعتقدات قد أطلتها الظروف الجديدة).

وأقسام لظروف الجديدة التي قد تدفع الشخص إلى التراجع عن قصده كثيرة، ولنسطر في قسم من تلك الأقسام القسم الأول قد يتراجع الشخص عن قصده لأن الظروف الجديدة جعلت ثمن تحقيق عاقبة المقصوده مرتفعاً جداً. فلو رفع متجر حو ثمن الحصى إلى عشرين دولاراً لكل قطعة، فقد أراجع عن قصدي لسباق الحصى (وهي العاية المقصودة).

فانطرواف الجديدة تجعل كلفة الشيء رائدة عن لحد عندما يجبر الشخص على ترك ما تكون رغبة فيه أقوى من أجل ما هو أفضل منه، فقد تكون رغبة في تناول الحلوى، لكن رغبة في العشرين دولاراً قد تكون أعظم منها، وعندما ارتفع ثمن الحلوى إلى عشرين دولاراً، سيكون عليّ أن أترك ما رغبته فيه أعظم (وهو العشرين دولاراً) من أجل ما رغبته فيه أقل (الحلوى).

**والقسم الثاني** قد سراجع الشخص عن قصده؛ لأن الظروف الجديدة تكشف عن وسيلة بديلة أفضل لتحقيق العاية المقصودة. فقد يُمتنع متحر جديد للحلوى، ويسع حلول أحمود وأرخص من متحر جون. فعند ظهور هذا البديل، سأترجع عن قصدي إلى زيارة متحر جون للحلوى. ولاحظ أنه في الأصل كان الذهاب إلى متحر جون للحلوى هو الوسيلة المقصودة لتحقيق رغبتي في تناول الحلوى (وهي عايتي المقصودة)، وقد تراجع عن هذه الوسيلة المقصودة؛ لوجود وسيلة بديلة أفضل لأن تحقيق عايتي المقصودة (أي الذهاب إلى متحر الحلوى الجديد).

وبذلك يكون لدى فسمان على الأقل - من الظروف الجديدة شي قد تدفع الشخص إلى تراجع عن قصده، وكلاهما يمكن تفسيره من حيث العقلانية العادية. ففي كل حالة، قد يحصل لدى الشخص قصده، بحيث يسعى وراء أقوى رغبته في صوء معتداته، لكن الظروف الجديدة تؤدي إلى بطل بعض المعتقدات التي يتوقف القصد عنها. ونسجة بذلك، يتراجع الشخص عن قصده.

لكن الأمر لا ينتهي هنا، ففي بعد التراجع عن القصد الأول، سيظل للشخص يسعى لتحقيق أقوى رغبته في صوء معتداته، لكن معتداته الجديدة سوف تعكس ظروف الجديدة، وهذا يعني أنه سيحصل لديه قصد جديد، يتوقف على هذه المعتقدات الجديدة.

فهو فرص أنني أرى في تناول الحلوى، وأعتقد أن متحر جون للحلوى سيكون مصوحاً في الساعة التاسعة مساءً، فذلك سيحصل لدي

قصدُ إلى رياره المتحر في الساعة التاسعة (فهذه هي الوسيلة المقصودة)،  
 لتحقيق رعتي في تناول الحلوى (وهذه هي العاية المقصودة) ولكن بد  
 أحترب أن المتحر غير موعده وأصبح يعلق أبواه الآن في الساعة الخامسة  
 مساءً، فواف أراجع عن قصدي إلى رياره في التاسعة، ثم مسحصل لدي  
 قصد حديد في صوء اعتقادي الجديد بأن المتحر يُعلق أبواه في الساعة  
 الخامسة مساءً، فقد يحصل لدي قصد إلى ريارته في الساعة الثالثة  
 أو الرابعة مساءً، وبذلك أحقق رعتي في تناول الحلوى (وهي عيوني  
 المقصودة) إن هذه العملية تكشف عن مبدأ مهم: ألا وهو أن الظروف  
 الجديدة قد تدفع لأشخاص إلى التراجع عن مقاصدهم، ثم إلى إصلاح  
 تلك المقاصد. فهي تلك الحالة حدث ظرف جديد (أي تغير المتحر لموعده  
 إعلاقه ليصبح في الخامسة مساءً)، فدفعني هذا الظرف الجديد إلى تراجع  
 عن قصدي الأول (الذي هو الذهاب إلى المتحر في الساعة التاسعة)، وبعد  
 التراجع عن القصد الأول، حصل لدي قصد جديد (إلى رياره المتحر في  
 الساعة الثالثة مساءً) في صوء اعتقادي الجديد (بأن المتحر يُعلق أبواه في  
 ساعة الخامسة مساءً) ويسعي ملاحظة أن قصدي الأول وقصدي الجديد  
 حصلوا عدي وفقاً لمبدأ العقلانية العامة (أي سعي الشخص وراء أقوى  
 رعاياه في صوء معتقداته المحبلة)، والفرق الرئيس بين القصد الأول  
 والحديد هو أن القصد الجديد يتصوّر معتقدات جديدة تعكس الظروف  
 الجديدة

ولسفر في مثال آخر حصل لدي قصد إلى شراء الحلوى من متجر  
 جود للحلوى (هذه هي الوسيلة المقصودة)، لتحقيق رعتي في تناول  
 للحلوى (وهذه هي العاية المقصودة)، ويتوقف قصدي السابق على الاعتماد  
 بعدم وجود متحر أخرى سيع الحلوى ذات الجودة الأعلى ثم أقل ولكن  
 بعد ذلك يفتح بترس متجرًا للحلوى، ويسع الحلوى الأجود ثم أقل،  
 فهذا يدفعني إلى التراجع عن قصدي إلى الذهاب إلى متجر جود، ثم  
 مسحصل لدي قصد جديد في صوء اعتقادي الجديد بوجود حلوى أجود

وأرجح نزع في منجر شترس، فقد حصل لديّ بذلك قصد إلى ردة منجر  
يسر من محلوي وهذا يسّر مرة أخرى مدأ أن الظروف الجديدة قد تدفع  
الأشخاص إلى التراجع عن مقاصدهم وإصلاحها.

وللتلخيص عندما يحصل لدى الشخص قصد ما، فإنه -في الجملة-  
يعتد الأمر منتهياً ولا يراجع عن قصده؛ وذلك لأن التراجع عن القصد له  
كنهه، وهذا يعني أن الأشخاص يقاومون التراجع عن مقاصدهم، مكرّنين  
معدومة قد يُتعبّ عنها، فالظروف الجديدة قد تدفع لأشخاص إلى  
التراجع عن مقاصدهم وإصلاحها وهذا لا يعني أن الظروف الجديدة دائماً  
تدفع الأشخاص إلى التراجع عن مقاصدهم وإصلاحها، فقد تكون كنهه  
للتراجع عن القصد مرتفعة جداً، فيرفض الشخص أن يرجع، حتى ولو  
واجه ظروف جديدة ومن ناحية أخرى، فالظروف الجديدة ترفع احتمال أن  
يتراجع الشخص عن قصده

### ب التراجع عن الأحكام وإصلاحها

كما رأينا سابقاً، فإنه كثيراً ما يمكن تصوير الأحكام على أنها مقاصد  
لأصحاب السلطة (مثل الملك، والملك، والبرلمان)، وهذا يعني أن شخص  
السابق المتعلق بالتراجع عن القصد يمكن إثباته أيضاً على الأحكام

وقد ذكرنا سابقاً أن التراجع عن القصد له كنهه، وهذه الكنهه تكون  
مرتفعة، خاصة عندما يكون المقاصد هي الأحكام التي وضعها أصحاب  
سلطة، فعندما يتراجع صاحب السلطة عن قصده، فهو بذلك يتراجع عن  
حكمه (أي يذبحه) فهو فرصاً أن ملكاً يرغب في حماية الحيوانات  
والسيدات التي تعيش في المحيط، وأنه يعتقد أن العقوبات السامة سوف تقتل  
بذلك المخلوقات، وبناءً على معتقداته ورعايته، حصل لدى الملك قصد أن  
يعاقب قصده من ينفي لعقوبات السامة في المحيط بحمى حادة، فهذا هو  
حكم الملك ثم قد ينشأ رأي الملك بعد ذلك ويتراجع عن هذا المقصد  
أو لحكم، أي بعودة أخرى، قد يعني الملك ذلك الحكم، فلا عقوبة بعد



ذلك على إلغاء العدايات السمة نكر القيد بذلك له كلمة ملاحظة، وإذا  
تراجع إلى الملك حكمه، لن يكون قادراً على استخدام هذا الحكم  
لتحقق رغبته في حماية الحيوانات والنباتات.

من الممكن أن يتصور صورة أخرى لهذا الموقف بعدما يتراجع هذا  
الملك عن حكمه الأول أو يلغيه، فقد يستبدل به حكماً آخر فعلى سبيل  
المثال، بعد أن ألغى الملك الحكم الذي يعاقب من ألقى النفايات السامة  
بمحسين خلدة، يستبدل به حكماً آخر يعاقب على ذلك بالسجن لمدة  
عامين وبعبارة أخرى، تراجع الملك عن قصده بأن يعاقب قصائمه من يلقي  
النفايات السامة بمحسين خلدة، وحصل لديه قصد حر أن يعاقب قصده  
عن ذلك بالسجن لمدة عامين ومن أجل تحقيق هذا التعبير في الأحكام،  
يحب على الملك أن ينفذ بعض الموارد في نشر الحكم الجديد وداعبه  
فهذه كلفة، وإن لم تكن بالضرورة كلفة كبيرة.

ويكر لا ينبغي، فراض أنه يمكن دائماً تبديل الأحكام هكذا، فليس  
في كثير من التكاليف القانونية ولديه والثقافة آتية بسيطة أو مباشرة لتعديل  
الأحكام وبدل السلفيد الإسلامي في هذا القسم فوفقاً لتعديل  
الإسلامي، فقد سأل الله أحكامه للبشر عن طريق النبي ﷺ، وكثيراً ما  
شرح الله في حياة النبي ﷺ أحكاماً جديدة وبذلك أحكاماً قديمة فقد  
أباح الله شرب لحم أولاً، ثم حرّمها بعد ذلك<sup>(١)</sup> وكذلك أمر الله  
المسلمين في البداية باستقبال ست المعتمدين في الصلاة، لكنه بعد ذلك  
أمرهم باستقبال مكة<sup>(٢)</sup> وفي كلتا الحالتين، بذل الله حكماً مكر حكم  
آخر، وبلغ النبي ﷺ هذه الأحكام الجديدة بعد أن أله الوحي بذلك لكن  
الوحي -وفقاً لمتن السلفيد الإسلامي- قد انقطع بموت النبي ﷺ، وبذلك  
فلا يوجد إليه سبطه أو ماضيه بعد وفاة النبي ﷺ -لتعديل الأحكام وهذا  
يعني أن أيّ جهد يسعى إلى تعديل الأحكام سيكون كلفه ملاحظة، وسوف

(١) [سورة ٩٠-٩١]

(٢) [لقرة ١٤٤]

يهدّد هذا بزثارة انحلاف والانقسام في الأئمة المسماة كما أنّ هذا سفتح الباب أمام الانحلال التدريجي لنظام الفقه الإسلامي، ليصبح كتلة غير متجانسة ولا متجانسة من الآراء ولا جهادات الشخصية

وهذا يصعّب علماء الدين المسلمين في موقف معقد ففي العصور القديمة والحديثة، نظر علماء الدين في إمكانية تغيير الله لمقاصده أحكامه إذ تغيرت الظروف وقد صيغت هذه الفكرة في المقولة الفقهية الشهيرة "تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان"<sup>(١)</sup>. وما تفرّصه هذه العبارة هو أنّ أحكام الشريعة شرعت أولاً في القرن السابع الميلادي، وكانت تستند إلى الظروف المعيّنة التي كانت في الجزيرة العربية آنذاك، لكن المجتمعات الإسلامية في الأرملة والأمكنة الأخرى واجهت ظروف وأحوالاً مختلفة، فالمجتمع الإسلامي الذي عاش في الجزيرة العربية في القرن السابع كانت ظروفه تختلف عن مجتمع الإسلامي الذي عاش في الجزيرة العربية في القرن ثلث عشر أو القرن العشرين وبعبارة أخرى، تغيرت الظروف بتغيّر الزمان وكذلك هذه ظروف المجتمع الإسلامي في الجزيرة العربية تختلف عن ظروف المجتمع الإسلامي في بيجيريا أو إندونيسيا أو آسيا وبعارة أخرى، تتغيّر الظروف بتغيّر المكان.

وقد يكون بعد ذلك إذ سيغيّر في الظروف -نسب بتغيّر الزمان وإمكان أن يؤدي إلى تغيّر في الأحكام لكن هذا بعد بسف محلاً؛ لأنّ بعضه يرون أن التغيرات الصغيرة في الظروف لا تؤدي إلى تغيّر الأحكام، ولا تغيّر الأحكام إلا بالتغيّر الكسر في الظروف ثم يكون المشكلة بعد ذلك هي التفرّق بين التغيرات الكسرة والتغيرات الصغيرة ولا اعتقد أن الفقهاء المسلمين وضعوا معياراً واضحاً للتعبير بين هذين، ولكن من الممكن توضيح بعض الأمور المتعلقة بذلك لمعار

(١) انظر أيضاً الفصلين الرابع والسادس من

"Hallaq 200"

أشرف سابقاً إلى وجود قسرين من الظروف الجديدة التي قد تدفع  
 شخصاً إلى التراجع عن فصله القسم الأول قد يتراجع شخص عن  
 قصده؛ لأن الظروف الجديدة جعلت من تحقق غاية المقصوده مرفعاً  
 حداً والقسم الثاني قد يتراجع الشخص عن فصله؛ لأن الظروف الجديدة  
 تكشف عن وسيلة بديلة أفضل لتحقيق الغاية المقصودة وعندما تكون  
 الأحكام مقاصد، فإن الظروف الجديدة من كلا النوعين قد تؤدي إلى  
 التراجع عن الأحكام ويمكن استخدام هذه الأفكار في أحكام الشريعة

أولاً قد يسمى الله حكماً شرعياً لأن الظروف الجديدة تجعل كفه  
 تحقيق العدة المقصودة رائدة عن الحد، ويظهر هذه الفكرة في مجموعة  
 متنوعة من المقولات الفقهية الإسلامية القديمة، فمنها مثلاً  
 (١) «لضرورة سبيح المحظورات» (٢) «والمشقة تحبب تسهيراً»  
 (٣) «وإذا ضرر يترك» قاله -مثلاً- يرفع في نشر الإيمان بالدين  
 الإسلامي، وهو يعلم أن إعلان الإيمان بالإسلام يؤدي إلى نشر الإسلام  
 ولذلك شرع الله حكماً يوجب على المسلمين أن يعدوا إسلامهم (فهذه هي  
 الوسيلة المقصودة)، من أجل تحقيق رغبته في نشر الإيمان بالدين الإسلامي  
 (وهذه هي العدة المقصودة) لكن الظروف الجديدة قد تأتي بالاصطهاد،  
 فتعرض مسلمون إلى الاعتداء أو قتل إذا جهروا باعتقادهم؛ ففي تلك  
 الظروف، أصبحت كفة نشر الإيمان بالدين الإسلامي عن طريق الجهر  
 والإعلان رائدة عن الحد، فإن الله يرفع رغبة قوية في حمية أمن  
 مسلمين وأرواحهم، والإصرار على إحياء الجهر بالمعقد سوف يأتي  
 على حساب تلك الرغبة؛ ففي تلك الظروف، يلقي الله إيجاب الجهر  
 بالإيمان وفي الحقيقة، وضع الله استثناء لهذا الحكم العام، فلا يترك  
 مسلمون مطالبين بالجهر بالإيمان، مع استثناء أحوال الاصطهاد والإكراه  
 شديد وهذا المثال من الأمثلة المشهورة في الكتب الفقهية<sup>(١)</sup>

(١) "al-Suyutī 1983b 76, 83-84"

(٢) "al-Suyutī 1983b 84"

ولنظر في مثال آخر مأخوذ من الكتب الفقهية الإسلامية<sup>(١)</sup> يرعب لله في حفظ الأساب، وهو يعلم أنَّ إطلاق النظر بين الرجال والنساء أو إسلامه بينهم مما يؤدي إلى إضعاف الأساب (لأن ذلك قد يؤدي إلى الرنأ)؛ وبذلك وضع الله حكمًا بحرم النظر واللمس على الرجال والنساء (فهذه هي الوسيلة المقصودة)، من أجل تحقيق رعيته في حفظ لأساب (وهذه هي العناية المقصودة) ولكن من أجل علاج الأمراض، يحتاج الأطباء إلى إحراء المحصن الطبي الذي يتصرَّ النظر إلى المريض ولمسه (وهذا يتصرَّ العورة أيضًا)، وفي بعض الأماكن قد لا يوجد إلا طبيب ذكر فقط. ففي هذه الظروف الحديثة، هل يُسمح للأشئ أن تذهب إلى الطبيب، المذكور للعلاج (الذي متصرَّ نظره إلى جسدها ولمسه)؟ فهو قد يستشي له هذه الحالة من الحكم الذي يمنع منعًا قاطعًا نظر الرجل ولمسه للمرأة الأحمه وبعبارة أخرى، يستشي الله حاله العلاج لطبي من بحكم، فإنَّ لله يرعب في حفظ صحه الإنسان، والإبقاء على المنع سيأتي على حساب تحقيق هذه الرعية. وكما سرى، استعمل الفقهاء المسلمون هذا اسوع من التحليل في العصور القديمة والحديثة، عادة بحث عنوان الاستحسان أو الاستصلاح.

ولعلَّ نظر الآن في المجموعة الثانية من الظروف التي قد تؤدي إلى اسراح عن الأحكام فقد تراجع الله عن حكمه؛ لأن الظروف الحديثة تكشف عن وسيلة بديلة أفضل لتحقيق العاية المقصودة من الحكم فعلى سبيل امثال، أوجب الله على المسلمين أن يُعدُّوا «رباط» «بحيل» من أجل الحرب<sup>(٢)</sup>، لكن علماء الدين المسلمين يرون أن هذا الحكم يجب تفسره تفسرًا مختلفًا في ظل ظروف الوقت الحاضر، فهذا الحكم اليوم يوجب

(١) al-Suyūṭī 1983b: 79

(٢) ﴿وَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۚ أُولَٰئِكَ لَا يَصْلَحُونَ لِلَّهِ وَلَا لِلنَّاسِ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاكِبُونَ ۚ﴾ (البقرة: ٢١٦)

على المسلمين أن يسعدوا للحرب بإعداد الوسائل العسكرية الحديثة (كالدبابات والطائرات والصواريخ)، بدلاً من الحصون<sup>(١)</sup> فكيف يفهم هذا برأيي؟ ليرجع إلى الحكم القرآني الأول، الذي يوجب إعداد رباط بحل للحرب، فالمقصود من هذا أن الله يرغب في أن يكتسب المسلمون بقوة عسكرية، وهو يعلم أن حول الحرب وسيلة فعالة في الحرب؛ ولذلك حصل عند الله قصدٌ يقتضي أن يُعدَّ المسلمون رباط الحيل (فهذه هي لوسيلة المقصودة)، من أجل تحقيق رغبته في أن يكسب المسلمون القوة العسكرية (وهذه هي الغاية المقصودة) وفي القرن السابع حين برز القرآن كانت كفاءة الحل في الحروب أمراً معلوماً صحيحاً أم في الوقت الحاضر، فإنَّ التقنيات العسكرية الحديثة أعظم كفاءة بكثير من الحل. ولذلك فإنَّ تلك النقات العسكرية الحديثة هي وسيلة أقرب إلى تحقيق رغبة الله في امتلاك المسلمين للقوة العسكرية (أي الغاية المقصودة) ولما وُجدت وسيلة أقرب إلى تحقيق مراد الله، أُلغى منه الحكم الذي يوجب على المسلمين إعداد رباط الحل، ثم حصل عند الله قصد/حكم جديد يوجب على المسلمين أن يُعدُّوا الوسائل العسكرية الحديثة. ولست أصلح الله الحكم أو عدَّله، وأبقى على الغاية المقصودة منها، نكته احتار وسيلة مقصودة حديثة بناءً على علمه -في ظل الظروف الحديثة أن الوسائل العسكرية الحديثة هي أفضل الوسائل الحربية- وعنى هذا النحو يرى كيف يمكن لظروف الجديدة أن تؤدي إلى الرجوع عن الأحكام ولمقاصد وإصلاحها وكما سرى، فقد استخدم الفقهاء المسلمون هذا النوع من التحليل في كل من العصور القديمة والحديثة، عادة تحت عنوان الاستصلاح.

(١) "Rūḍa 1368b, 10 68-71"

#### ٤ اللغة وأصول الفقه الإسلامي : ظاهر النص والقياس والاستصلاح والاستحسان

إن الكتب المؤلفة في أصول الفقه ومنها الكتب المستخدمة في مصر الحديثة تؤكد العلاقة بين اللغة والمقاصد ويتضح هذا في العمل الأصولي لكسر لمحر الدبر الرازي (ب ٦٠٦ هـ ١٢٠٩م)، وهو كتاب «المحصل» يبدأ الرازي كتابه بتفسير كلمة «الفقه»، فيوضح رازي أن «فقه في أصل اللغة عبارة عن فهم عرص المتكلم من كلامه»<sup>(١)</sup> والسبب في إطلاق كلمة الفقه على «الشريعة الإسلامية» هو أنها تقتضي -بني حسب أمور أخرى- فهم مقاصد الله من كلامه في القرآن ثم تتكرر مرادفة الرازي من كلمة الفقه والبحث في عرص المتكلم من وراء عنه، مكرراً كثيراً في الكتب بعقبة الأخرى<sup>(٢)</sup>، ولذلك فإن الكتب الاستشرافية تمثل إلى امر ص أن فرع الفقه الإسلامي يرتكز على تحليل اللغة<sup>(٣)</sup> واعتقد أن هذا لرأي خطأ؛ لأن هذا الصرخ أو الفس -كما ثبت- يصفن أيضاً تحليل لأفعال عبر اللفظية (كأفعال النبي ﷺ، وأفعال العلماء السابقين) وبكسي مع ذلك أدرك أن التحليل الدعوي عصر مهم في الفقه؛ ولذلك سأحاول ببصار سحيم الدعوي في هذا المحاد، وأبش مدى ارتباطه بفكرة أن عدم بأحكام شرعية هو عدم مقاصد الله، والرعات والعلوم الإلهية لي تسد إليها تلك المقاصد

علما بسؤال عدم أصول الفقه التحليل الدعوي، فإنه يرتكز على كلام له في القرآن وأحاديث النبي ﷺ المروية، فهذه نصوص بصوع لأحكام فقد قال الله في القرآن ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، كما نهى عن شرب حمر العنب (لكن هذا هو أحد تفسيرات الآية

(١) "Al-Razi n d 1 78"

(٢) "Yunis Ali 2000: 1"

ويظهر أيضاً

"al-Shafi'i n d 91 92"

(٣) "Yunis Ali 2000; Gleave 2012"

«عزيمه»<sup>(١)</sup> والمثل، بهن النبي ﷺ في عصر الأحداث عن الأكل  
 ولشرب في آفة الذهب والعصاة<sup>(٢)</sup> يستخدم الفقهاء المسمون أربعة طرق  
 رئيسة لتفسير كلام الله وكلام النبي ﷺ فالأول: ظاهر النص والثاني  
 القياس، سدي يتصنّف توسيع الحكم عن طريق النظر والثالث  
 الاستصلاح، الذي يتصنّف ترك حكم ما (وربما إصلاحه) في ضوء الظروف  
 جديدة<sup>(٣)</sup> والرابع الاستحصان، الذي يتصنّف وضع استثناء مقيد  
 للحكم، في ضوء ظروف معينة/ جديدة<sup>(٤)</sup>. وسوف نطرح في كل من هذه  
 لطرق الأربعة

#### أ. ظاهر النص

إن لطريقة لاجتهادية الأولى هي التقيّد السام بالمعنى الحرفي للنص  
 (ظاهر النص)، وظاهر النص هو «المعنى الصريح» للنص فلو بهي له  
 تعان في القرآن عن شرب الخمر [أي الشراب المُسكر المُتحد من عصير  
 العنب]، موافق لظاهر هذا النص يحرم الله شرب خمر العنب، ولا يحرم  
 شرب الأشربة المُسكرة المصنوعة من الخمر أو تدخين الخشيش، فإن هذه  
 الأمور ليست مذكورة في النص.

وإذا استمرنا بالمعنى الحرفي لكلام الله، فإننا نعرض أن مقصده/  
 أحكامه تتطابق مع المعنى الحرفي لآياته، ولذلك فإن «الهي عن شرب  
 الخمر» يقصد أن مقصد/ حكم الله هو امتناع المسلمين عن شرب خمر  
 العنب لكنهم لم يُمنعوا من شرب الأشربة المصنوعة من الخمر أو من

(١) [المائدة: ٩٠-٩١]

(٢) "Ibn Hajar 2008: 56"

(٣) للاطلاع على مناقشات عامة للاستصلاح، انظر

"al-Ghazali 2000: 173-180; al-Zarkashi 2007: 4: 377-382; Shalabi 1947: 268-277; Khalaf  
 2003: 74-78; Abū Zahra 2002: 113-145; al-Zuhaylī 2006: 2: 33-102"

(٤) للاطلاع على مناقشات عامة للاستحصان، انظر.

"al-Jassas 2000: 2: 139-155; al-Zarkashi 2007: 4: 386-394; al-Jr 2004: 3: 575-577; Khalaf  
 2003: 70-73; al-Zuhaylī 2006: 2: 17-32"

تدجين لحشش (وعد كان بعض المتقدمين من فقهاء الحنفية يقولون بهذا القول في تفسير آية الحمر).

## ب. القياس

والطريقة الاجتهادية الثانية هي القياس<sup>(١)</sup> و لقياس يتصنف نوعان  
بحكم عن طريق النظر وفي القياس، يفترض أن مقصود الحكم به  
لا تنطبق تمامًا مع المعنى الحرفي للنص، بل تمتد إلى ما وراء ظاهر  
النص ولذلك فيمكننا باستعمال القياس أن نقول إن الله عندما نهى عن  
شرب حمر لعب لم يكن يقصد تحريم حمر اللعب فقط، بل كان مقصده  
هو تحريم جميع المسكرات، ومنها الأثرية المصنوعة من شمع،  
والحشيش وهذا هو الرأي المشهور عند فقهاء أهل السنة

ولكن إذا أردنا تحريم جميع المسكرات (وليس حمر اللعب فقط)،  
فلماذا ذكر في نهيه «الحمر» لا «المسكرات» عمومًا؟ هذا يفترض مناقشات  
الفقهاء بنفس زائدة أحيانًا يمثل ما شيء المحصور ويريد مدافعة أوسع  
من الأشياء، والحمر هنا ما هو إلا مثال للمسكرات فعندما نهى الله عن  
الحمر، كان معنى النهي هو الامتناع عن شرب الأشياء التي تشبه بحمر  
(أي «لا تشربوا الأشياء التي من أمثلتها الحمر») وهذا يشبه حكمًا بنص  
صارح على منع الأطفال من إحصار «المسدسات» إلى مدارس،  
فالمسدس هنا ما هو إلا مثال على مدافعة أوسع من الأشياء (أي لأسلحة  
بصفة)، فيمكن قراءة هذا الحكم على أنه يتصنف مع الأطفال من إحصار  
أي نوع من الأسلحة للممينة إلى المدارس (كـ «دوي» و«دوي الآلة» و«دوي  
اليدوية»)

(١) للاطلاع على مناقشة عامة للقياس، انظر

أ. 279-550: 3. 2004. al. 3-319 4. 2007 al-Zarkashi 280-341 2000 al-Ghazali

Zuhayli 2006, 1 571-680



وحيث نقرر أن الله يحرم جميع المكورات باسقاط رعيته وعدمه ومقاصده من بهيه عن شرب الخمر، فسط أن الله يوجب في منع العداوة والعصاء<sup>(١)</sup>، ووسط أيضا أن الله يعلم أن الشكر يؤدي إلى العداوة والعصاء، ثم سطر أن الله يقصد مع جميع المكورات (فهذه هي الوسيلة المقصودة) من أجل حصول رغبته في مع العداوة والعصاء (وهذه هي العاية المقصودة) وفي مناقشة القياس، سخدم القمها كلمة «العه» للإشارة إلى «الوسيلة المقصودة»<sup>(٢)</sup>، ويستعملون أيضا كلمة «الحكمة» للإشارة إلى «العاية المقصودة».

كان بقياس قبل لعصر الحديث هو أهم طرق الاجتهاد في الفقه الإسلامي؛ فمن طريق الاستخدام الواسع للقياس، وضع علماء نظام أوسع من أحكام الشريعة، يمتد بعيدا إلى ما وراء ظاهر النص ومعانيه الحرفية، في كلام الله في القرآن وكلام النبي ﷺ في الأحاديث وعندما أحد العلماء المسلمون بقياس، فكثرا ما كانوا يسعدون عن المنهج الحرفي الصارم في الاجتهاد الفقهي.

### ج. الاستصلاح

ولطريقة الاجتهادية الثالثة هي الاستصلاح<sup>(٣)</sup>، ولاستصلاح يتنصّر ترك الحكم وربما إصلاحه- في ضوء الظروف الجديدة وقد شرحنا سابقا المطلق الذي تقوم عنه هذه الطريقة، فقد يُعني الله حكما شرعيا لأن الظروف الجديدة تجعل كلمه تحقق العاية المقصودة رتبة عن الحد، وقد

(١) "al-Zuhaylī 2006, 1: 575"

(٢) ويكن بـ «رد» لفظه، فإن العلة هي مجموعة الأوصاف التي يمتد طائفة واسعة من الأشياء التي يتناولها الحكم (مثلا: اتصاف الشيء بكونه مُكَبَّرًا)

(٣) للاطلاع على مناقشة عامة للاستصلاح، انظر

"al-Ghazali 2000: 173-180; al-Zarkashi 2007: 4: 377-382; Shalabi 1947: 268-277; Khalaf 2003: 74-78; Abu Zahra 2002: 313-345; al-Zuhaylī 2006, 2: 43-102"

ينبغي له أبص الحكم لأن الظروف الجديدة تكشف عن وسيلة بديلة أفضل في تحقيق الغاية المقصودة من الحكم

ويمكن العثور على أمثلة كلاسيكية للاستصلاح في أفعال عمر،  
صحابي التحليل الذي تولى حلافة الأمة الإسلامية بعد وقت قصير من وفاته  
إسّي ﷺ فقد شرع الله حكم الركاه في القرآن، وتستخدم هذه الركاه في  
مساعدة الفقراء، لكن الله يقر أيضا أن جزءا من الركاه ينبغي أن يُصرف  
على المؤنفة قلوبهم ويمكن فهم هذا كما ينبغي الله برعب في نشر  
الإسلام، وهو يعلم أن إعطاء المؤنفة قلوبهم من ركاه سوف يساعد في  
تثبيت هؤلاء وحث غيرهم على الإسلام. ولذلك حصل عند الله قصد  
بمقصي أن يُعطى المسلمون الحد حرة من الركاه بسوية (هذه هي  
أوسيه المقصودة) من أجل نشر الإسلام (وهذه هي الغاية المقصودة) وفي  
حيه التي ﷺ، كانت هذه الممارسة ضرورة لمساعدة في نشر الإسلام،  
ولكن في زمان عمر قوي الإسلام سائما وتوسع، وأصبح ينتشر في  
سهولة، ولذلك لم يعد من حاجة تدعو إلى إعطاء مؤنفة قلوبهم ففي ظل  
هذه الظروف الجديدة، أسقط عمر سهم المؤنفة قلوبهم<sup>(١)</sup>

رأى عمر أنك وسيلتي نشر الإسلام الأولى هي إعطاء المؤنفة  
قلوبهم من أموال ركاه، والثانية أن يدع الإسلام ينتشر نفسه دون إعطائهم  
من ركاه فكانت أوسيه الثانية عند عمر أفضل من لأوس وقت إسّي  
تحقيق الغاية المقصودة وهي نشر الدين، فإن تعدت أوسيه حاصت على  
بمصاب سوية غير ضرورية، فكان بإمكان عمر أن ينفقها في آخر حي أوس  
(كمساعدة الفقراء) وبهذه الطريقة، أصلح عمر الحكم بآورد في القرآن،  
وسم بعد يُخرج سهم المؤنفة قلوبهم في الركاه<sup>(٢)</sup>

ولما كان الاستصلاح يتضمن ترك الحكم (وربما إصلاحه)، فهو  
يستلزم ترك المعنى الحرفي للمصوم من كلام الله والتي ﷺ، سي ورد

(١) "M. Shalabi 1947 37-38; Bittaji 2006 148-154"

(٢) "M. Shalabi 1947 48-56; Bittaji 2006 327-330"

فيها هذا الحكم فقد نصَّ الله في القرآن أن المؤلَّعة قدوبهم من مصادر لركاة السوية، لكنَّ عمر لم يلتزم بالمعنى الحرفي لهذه الآية عندما قرَّر أنه في ظل الظروف الجديدة لا ينبغي إحراج سهم المؤلَّعة فلوبهم وبعدة أخرى، لم يتع عمر المصحح الحرفي الصادر في الاجتهاد الفقهي

#### د. الاستحسان

والمطريقة لاجتهادية الرابعة هي الاستحسان<sup>(١)</sup> والاستحسان له تعريفات مختلفة وغير واضحة إلى حدٍّ ما في الكتب الفقهية، ولكنَّ أفضل تصوُّر للاستحسان هو أنه ينصُّر وضع استثناء مفيد محدود للحكم، في ضوء الظروف الجديدة أو في ضوء ظروف معينة فكما ذكرنا سابقاً، فإنَّ في الشريعة حكماً عاماً يقضي بتحريم النظر واللمس بين الرجل والمرأة الأخبية عنه، ولكنَّ يُستثنى من ذلك الحكم المرأة التي تذهب إلى الطبيب من أجل العلاج وبالمثل، ذهب بعض الفقهاء إلى أنه يُستثنى من تحريم شرب الخمر إذا كان شربه من أجل التداوي<sup>(٢)</sup> فهذه من أمثلة الاستحسان، وقد أوضحنا سابقاً المطلق وراء هذه الأقوال، فقد يترك الله (أي يلغي) حكماً شرعيّاً، لأنَّ الظروف الجديدة تجعل كفة العمل به رائدة عن الحدِّ

تقدُّم سياسات عمر أيضاً أمثلة للاستحسان في وجهة نظر العلماء المسلمين فقد نصَّ الله في القرآن على عقوبة قطع يد السارق، ولكنَّ تدبُّر

(١) للاطلاع على مناقشة عامة للاستحسان انظر

"al-Jassas 2000 2: 339-355; al-Zarkash, 2007 4: 386-394; al-Jar 2004 3: 575-577; Khalaf 2003 70-73; al-Zuhayli 2006 2: 17-32"

(٢) انظر

"Ibn Nujaym 1999 65"

و انظر أيضاً

"Hallaq 2001 140"

أن عمر قد أوقف عقوبة القطع في عام المجاعة، عندما اضطر أساس إلى السرقه بسبب الجوع فقد وضع عمر استثناء لذلك الحكم<sup>(١)</sup> والملاحظ أن الاستثناءات من هذا النوع تنصّر التحلي عن المعنى الحرفي للصوم (من كلام الله وكلام النبي ﷺ) التي وردت بالأحكام، فالمعنى الحرفي لآية السرقه يشير إلى أنه يجب قطع يد جميع السارقين (حتى في زمان المجاعة)، لكن عمر لم يتروم بالمعنى الحرفي لث الآية عندما قرّر إيقاف عقوبة القطع في عام المجاعة ومرة أخرى، يرى هنا أن عمر لم يتبع المنهج الحرفي الصارم في الاجتهاد الفقهي

وأود أن أشير إلى أنه لا يوجد دائماً فرق واضح -على المستوى المذهبي- بين الاستصلاح والاستحسان والاستصلاح -كما ذكرنا سابقاً- يصنّف ترك الحكم الشرعي (وربما إصلاحه)، والاستحسان ينصّر وضع استثناء أو قيد لأحكام الشريعة ولكن بمكر القول في المرة الأولى وضع استثناء للحكم، فإنه بذلك يترك الحكم الأصلي ويصلحه وعلى أي حال، فالمهم لمريض هو إدراك العلاقة بين منطق الاستصلاح والاستحسان بمسألة المقاصد والرهبات والعلوم الإلهية

## ٥- الحرفية والاجتهاد الفقهي

إن أي مدى يمكن أن يقال إن علماء المسلمين القدماء كان منهم في الاجتهاد منهجاً حرفياً؟ أصبحت الدراسات الاستشراقية الأخيرة تتناول هذا السؤال بدرجة متزايدة من التفصيل<sup>(٢)</sup> وفي التاريخ الإسلامي، أحد المذاهب الظاهري الذي لم يتم طويلاً منهج حرفي صارم<sup>(٣)</sup> لكن سرّ عدم في الفكر الفقهي الشّي رخص المنهج الظاهري الحرفي الصارم، وهذا يشمل المذاهب الأربعة كلها (أي المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحلي) فهي حين أن المذهب الظاهري رخص الأحدث بما يسهل وأبطله،

(١) \*Kamah 2013: 325\*

(٢) \*Yunis Ali 2000; Gleave 2012\*

(٣) \*Meichert 1997: 178-197\*

فقد أحدث المذاهب الأربعة بالقياس، كما أخذ المذهب الحنفي والمذهب المالكي بالاستصلاح والاستحسان، أما المذهب الشافعي والمذهب الحنبلي ففیهما براع وحلاف في كل من الاستصلاح والاستحسان، ولكن يمكن القول بأن كلا الطرفين يحتفظ ببعض القول في المذهبين.

يرجع رفض الثبوت الشئ العام للمذهب الظاهري الحرفي إلى ستر رئيس الأول هو أن العلماء المسلمين يساوون بين أحكام الشريعة ومقاصد الله ولكن مقاصد الشخص كثيراً ما تختلف عن المعنى الحرفي الظاهر معارته؛ وبذلك فلا يمكن احتزال مقاصد الله في المعنى الحرفي الظاهر لمصوحه والثاني هو تأثير العلماء المسلمين بأشنة الأحياء الأوس، يدين عتقدوا أنهم كانوا على درجة عليا من العلم بأحكام الشريعة، فقد أمضى عمر قرانه عمدين في ضجة التي كانت، وكتب العلم بالشريعة منه مباشرة ولكن من نواصح أنه رفض المذهب الحرفي الظاهري، بل إنه استخدم الأشكال البعثة للاحتياط المرتبطة بالاستصلاح والاستحسان وبذلك خلص العلماء المتأخرون إلى أنه لا يعني فهم أحكام لشريعة مذهب حرفي صارم.

ومع أن العلماء القدماء لم يأخذوا بمذهب الحرفي أو «ظاهري» صارم، فقد كانوا يسبون إلى مذهب فيه قدر من «الحرفية» أو «الظاهرية»، بمعنى إلى تقبيل الخروج عن ظاهر نصوص الشريعة، حتى في ظل الظروف الجديدة فكثيراً ما كان العلماء القدماء ينشرون لمرء تلم بالمعنى الحرفي لنص، ولا سيما فيما يتعلق بالعادات، وكانوا أيضاً عن استعداد لتوسيع الأحكام بالقياس، وهذا يعود إلى الاستصلاح والاستحسان فمن الناحية النظرية، يمكن استخدام الاستصلاح والاستحسان لتوسيع العديد من لمحالقات الكسرة لظواهر النصوص ومعانيها الحرفية، لكن استخدام العلماء القدماء بالاستصلاح والاستحسان كان قليلاً جداً، ولم يطمشوا لاستخدام ذلك المنطق إلا عند تناول الضرورات والمشقة التي تعرض حياة المسلمين وصحتهم وأمنهم للضرر، وفي حالة عدم الضرورة، فكانوا عادةً يسبون الأحد بالاستصلاح والاستحسان وكما سري، مع قدوم العصر

محدث، بدأ العديد من علماء الدين في تأييد الاستخدام الواسع والراديكالي لكل من الاستصلاح والاستحسان

إن مسيحات تلك المسائل بفتح بعهم أفضل بدت ث بعمهي الإسلامي وسحسر هذا الفهم، أود أن أنظر في عدة مفاهيم أساسية في التراث الفقهي الإسلامي (١) التقليد، (٢) والاجماع، (٣) ومذهب، (٤) والاجتهاد. وسوف أبدأ بالتقليد

## ٦- الأساس المنطقي للتقليد

في وجهه نظر العلماء المسلمين القدامى، يجب على الأقل عندما بأحكام الشريعة أن يرجع إلى الأعلّم بتلك الأحكام وبعبارة أخرى، لا يحقّ للأقلّ علق أن يطر ويحار فيما يتعلّق بأحكام الشريعة، بل يجب عليه قبول أقوال الأعلّم منه. ويُعرف هذا الإذعان والتسليم لقول الأعلّم بالتقليد<sup>(١)</sup>.

والتقليد فيه جانب رمزيّ واضح، وذلك لأن العلماء في حقبة ما قبل عصر الحديث كانوا يرون أن السابقين أعلّم من المتأخرين فيقول ابن القيم: «قرب لأقوال إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول ﷺ»<sup>(٢)</sup> واستحجة اللارمة لهذا القول هي أن العلم في سابقين مدّ فخر لإسلام ويؤكد الشافعي (ت ٢٠٤هـ، ٨١٣م) أن «تحقّق الصحابة علوم الشريعة ليس كتحقّق التابعين، والتابعون ليسوا كالعلماء، وهكذا إلى الآن»<sup>(٣)</sup>.

والأصل هو أنّه لما كان العلماء السابقون أعلّم، فإنّه ينبغي على المتأخرين أن يرجعوا إليهم (بالتقليد) فلو حرم العلماء السابقون مثلاً أن

(١) للاطلاع على التبريرات التقليدية مصطلح «التقليد» انظر

"al-Ghazālī 2000: 370; Ibn Qudāma 1994: 205; al-Shawkānī 1994: 191"

(٢) "Ibn al-Qayyim 2004: 2 ج 4: 384"

(٣) "Al-Shaṣībī 2004: 57"

أحكام الشريعة تحرّم تدحيس الحشيش، أو تسمع لعمراء بأن يذهب إلى  
«الطبيب» فحجب على العلماء المتأخرين أن يسلموا لبكت الأقول دون أن  
يكون لهم قولٌ فيها. وأعلمُ جيلٌ هو الجيل الأول، ثم الثاني، ثم ثالث،  
وهكذا. ولذلك فإن الجيل الثاني يقلّد الأول، والجيل الثالث يقلّد كلّاً من  
الجيلين الأول والثاني، وهكذا.

لكنّ الإدعاء للعلماء السابقين ليس مطلقاً، بل هو على درجات. وه  
هنا عدّة أقوال مما يتعلّق بالمدي الذي يجب أن يصل إليه تقيد المتأخرين  
للمتقدمين. فهي أحد الطرفين من يرى أنه يجب على العلماء المتأخرين  
تقليد أقوال المتقدمين، حتّى لو وقعوا على الأحاديث التي يبدو أنها  
تعارض بوضوح مع تلك الأقوال. وفي الطرف الآخر من يرى أنّ  
المتأخرين يجوز لهم (أو حتّى يجب عليهم) ألا يقلّدوا أقوال السابقين إذا  
وقعوا على الأحاديث التي يبدو أنها تعارض تلك الأقوال<sup>(١)</sup>. وبعبارة  
أخرى، يجوز في تلك الظروف (أو حتّى يجب) ترك التقليد<sup>(٢)</sup>.

وحد المستشرقون العربيون صعوبة في فهم وجهة النظر الإسلامية  
القديمة التي تقول بأن العلم بالشريعة في تدور ونراجع مستمر، هؤلاء  
المستشرقون يتعرضون صراحةً أن العلم بأحكام الشريعة يُكتسب عن طريق

(١) يشير من يرميه إلى وجود أسباب محتملة لعدم العمل بالحديث إذا لم يتأيد بأقوال بعض  
علماء المتقدمين، انظر

"Ibn Taymiyya 2004, 20: 247-252"

ومن ناحية أخرى، يبدو أن ابن القيم يقول بمرور العمل بالحديث حتّى في غياب مثل  
هذا التأييد، انظر

"Ibn al-Qayyim 2004, 2: 470-479"

وانظر أيضاً

"Rida 2008: 114-115"

(٢) ويرى أكثر الأقوال شدة وأكثرها مبالغة مجموعة من الأقوال المتوسطة، وهي تعسّ  
على أنه في حين أن وجود الحديث المعارض لا يسوّغ ترك التقليد، فإنه يجوز ترك  
التقليد إذا تحققت شروط إضافية، انظر

"Ibn al-Salah 2009: 81-82; al-Dhahabī 1398b: 36-37"

النصوص المكتوبة، وهذا على ما يبدو يصح المتأخرين و لمقدمين على قدم المساواة، فإذا كانت الأحوال السابقة قد اكتسبت العلم بأحكام شريعة عن طريق دراسة النصوص، فيجب أن يكون الأحيال للاحقة فائدة على اكتساب ذلك العلم عن طريق دراسة تلك النصوص. ولذلك ينبغي في هذا دعوى أن نطلق العلم بالشريعة ثابتاً مستمراً، لا أن نراجع ولكن إذا كان العلم لا يتدهور، وإذا كان المتأخرون ليسوا أقل علماً من أسلافهم، فمن الصعب فهم لماذا يصر العلماء المتأخرون على الإدعاء و لليم لأسلافهم (بالنقد)<sup>(١)</sup> وهذا الخط من التكبير جعل المستشرقين يفرصون تفسيرات أخرى لتعليل استمرار العلماء المسلمين المتأخرين على التقيد، وذهب بعضهم إلى أن التقيد كان نتيجة لعوامل سياسية ودينية<sup>(٢)</sup>، وذهب آخرون إلى أن التقيد أُنسب على المتأخرين، فإنه يرميهم من عبء الاجتهاد و لاضطرار إلى استنباط الأحكام بأنفسهم<sup>(٣)</sup>، وذهب غيرهم إلى أن التقيد يُعد وسيلة لضمان الاستقرار أو زيادة الانضباط في النظام القانوني والإجراءات القانونية<sup>(٤)</sup>. ودون أن نذكر الصحة لحرثه لهذه التفسيرات، فهي ليست لأسباب التي يطرحها الفقهاء المسلمون أنفسهم، كما أن تلك التفسيرات تُعد مُشككة؛ لأنها تعجز عن العامل المناسب مع الأسس الإيجابية (لمعرفة) انكاسه خلف الفكر الفقهي الشيء في حصة من قبل العصر الحديث.

## ٧ الأساس الإبستيمي (المعرفي) للتقليد

يوجد سببان على الأقل - يصران وجهات النظر الإسلامية - بصدية في التقليد، وكلاهما يتعارض مع افراض أن العلم بأحكام الشريعة يكفي في اكتسابه دراسة النصوص المكتوبة المحفوظة على مر الزمان أولاً يرى

(١) "Hallaq 1984 18, Hallaq 1986 134"

(٢) "Jackson 1996 172"

و نظر أيضاً

"Calder 1996 162-163"

(٣) "Fadel 1996, El Shamsy 2008 22, Ibrahim 2016"



لعلماء القدم من أن كثيراً من الأحاديث - إن لم يكن أكثرها - لم تُدَوَّن ولم تُجمع في الكتب، بل كانت الأحال الأولى تجمعها وتحفظها ويستعين على ذلك بكتابة أحداً، ولم يُقل إلى الأجيال اللاحقة إلا جزء صغير من الأحاديث التي كانت شائعة بين العلماء السابقين (ومسهم الأئمة الأربعة)، ومن الأمثلة على ذلك أن المصادر الإسلامية تذكر أن إمام الحديث البخاري (ت ٢٥٦هـ / ٨٧٠م) جمع ستمائة ألف حديث، ومن بين تلك الأحاديث فقد برك للأجيال اللاحقة في صحيحه الشهير أهل من ثمانية آلاف حديث<sup>(١)</sup>. ويقول ابن تيمية متحدثاً عن هذه المسألة:

«لديس كنوا قل جمع هذه الدواوين أعلم بالنسبة من المأخرين بكثير؛ لأن كثيراً مما بلغهم وصحَّ عندهم قد لا يبلغ إلا عن مجهول أو بإسناد منقطع أو لا يبلغنا بكنة، فكان دواوينهم صلورهم التي تحوي أصعاف ما في دواوين، وهذا أمر لا يشك فيه من علم القصة»<sup>(٢)</sup>

وربما لا يتمو جميع العلماء القدماء مع هذا القول<sup>(٣)</sup>، لكن يبدو أنه قول واسع الانتشار، بل كانت وجهات النظر المعاصرة لكلمة ابن تيمية تلك صاهرة في الأهر في أوائل القرن العشرين، فقد اشتكى رشيد رضا من أن علماء الأهر كنوا يحبون عن استعاداته لتعميد بأن مؤسسي لمذاهب الفقهاء ربما اطلعوا على أحاديث لم تغد موحودة<sup>(٤)</sup>، كما أن لعلماء تفسدين حتى يومنا هذا ما زالوا يطرحون هذه الحجح نفسها، مؤكدين أن

(١) انظر

"Azmi 1968: 101-105"

يشير عرمي هنا إلى نقطو مخالف ما سخ اختراعه، وهو أن عدم إخراج البخاري للحديث لا يعني أنه يرى أنه يعتقد للقيمة الدلالية

(٢) "Ibn Taymiyya 2004, 20: 238-239"

وانظر أيضاً

"Ibn al-Qayyim 2004, 2: 405-407 و 4"

(٣) وللاطلاع على ما يشير إلى أن السيوطي قد يكون له قول مختلف انظر

"al-Suyūṭī 1983a: 90"

(٤) "Rida 2008: 52"

فقهاء المسلمين بمكثوا من الوصول إلى عددٍ من الأحاديث المتحاوَر كثير  
الأحاديث التي خُصص بعد ذلك [وُثِّقَت إلى الأجيال اللاحقة] <sup>(١)</sup> وندت  
كان العلماء الأوائل على علم كثير من الأحاديث التي لم تُنَوَّن ولم تُنقل  
إلى الأجيال اللاحقة، وهذا يعني أنهم أعلم بأحكام الشريعة من الأجيال  
اللاحقة، وندت من المظني أن يند العلماء المأخرون أصلاً فهم لأعلم  
مهم

وخرج صغوة يدراك هذه النقطة عند الناحية العربية - إلى حد كبير  
إلى لطيفة التي نَمَّوْا بها كتب الحديث المروية، فاعلموا المسموع يرون  
أن كتب الحديث تلك لا يمكن فهمها فهمًا صحيحًا إلا بتلقيها بالإسناد،  
فهذا يسمح بشيوع موصيخ وطائف الأحاديث وباريحتها، ولكن لأن  
الباحثين لعربيين تلقوا هذه النصوص من المكتبات ومتاجر الكتب، فلم  
يحبرهم أحد أن تلك الكتب لا تحتوي إلا على جزء من الأحاديث التي  
كانت عند علماء الأوائل، والسياسة هي الانبساط والاضطراب مما يتعين  
بوجهات النظر الإسلامية حول الأحاديث، ثم يؤدي هذا الانبساط إلى سوء  
فهم بعض النظريات الفقهية الأساسية كالتقليد

وانسحب الشيء الذي جعل العلماء المسلمين يقدمون بأحدون بتلقيه  
يتعلق برؤيتهم لتعلمهم، فقد رأيت أن بعض أنواع العلم - عند العلماء  
المسلمين (مثل من حددون) - لا يمكن اكتسابها إلا بالممارسة، فالنصوص  
لمكتوبة وحدها لا تكفي والتقدير بالتذكر هنا هو أنه وإن أمكن الحفاظ  
على النصوص المكتوبة دون تغيير بمرور الزمن، فلا يمكن الحفاظ على  
الممارسة، فالممارسة تتراكم التعديلات عليها دائمًا، فتبتعد عن الأصل  
شيئًا فشيئًا

وهكذا، عمل النبي ﷺ بأحكام الشريعة، فكانت هذه هي شئته،  
وشاهده الصحابة مباشرةً واقتدوا به، واكتسبوا العلم بأحكام الشريعة

(١) انظر تعليقات كثير في

(عن طريق الممارسة)، ولكن حتى وإن كان الصحابة قد سعوا إلى الإفتاء النبي ﷺ بقدر ما أمكنهم، فلم سمّوا من تحقيق الإفتاء التام؛ وبدلت كتب ممارستهم لأحكام الشريعة نسخة غير نامة من ممارسة النبي ﷺ لأحكام الشريعة وبالمثل، لم يكن عندهم بأحكام الشريعة دقيقاً أو تاماً كعلم النبي ﷺ ثم شاهد الجيل الثاني من المسلمين الصحابة واقتدوا بهم، وبدلت الكتب العلم بأحكام الشريعة (عن طريق الممارسة)، ولكن حتى وإن كان الجيل الثاني قد سعى إلى الإفتاء بالصحابة بقدر ما أمكنهم، فإن الإفتاء التام كان ممتنعاً هنا أيضاً؛ ولذلك كانت ممارسة الجيل الثاني لأحكام الشريعة نسخة غير نامة من ممارسة الصحابة لأحكام الشريعة وبالمثل، كان عدم الجيل الثاني بأحكام الشريعة لسر دقيقاً أو تاماً كعلم الصحابة وبدلت يرى أن ممارسة أحكام الشريعة بحرف شيئاً فشيئاً في كل مرة تنقل عنها من جيل إلى جيل جديد، ففي حين كان عند الصحابة نسخة معشّرة وإن كانت غير نامة من ممارسته النبي ﷺ لأحكام الشريعة، فإن الجيل الثاني كان عنده نسخة غير نامة من نسخة غير نامة وكذلك الجيل الثالث، بدله نسخة غير نامة من نسخة غير نامة من نسخة غير نامة، وهم حُرٌّ وعلى سبل المثال، فإن صلاة الصحابة (أي ممارستهم لأحكام الشريعة استعفاً بالصلاة) هي الأقرب إلى صلاة النبي ﷺ، ثم تنوّها صلاة الجيل الثاني هي الأقرب من ذلك، وهكذا فلما كانت الأجيال اللاحقة تكسب لعدم بأحكام الشريعة عن طريق ممارسته تتعرض للانحراف شيئاً فشيئاً، كان العلم لديهم بأحكام الشريعة معرض أيضاً للانحراف شيئاً فشيئاً وهذا يعني أن الأجيال الساقية لديها مكانة ورتبة إسمية لا يمكن أن يداسها المتأخرون. ونتيجة لذلك، فمن المنطقي أن يمتد الأجيال اللاحقة الأجيال الساقية

يؤكد العلماء المسلمون القدامى أن الأجيال الثلاثة الأولى بعثت حارب مستوى رفيع من العلم بأحكام الشريعة (أي الصحابة، والتابعين، وأبناء التابعين)، ويشار إلى هذه الأجيال بكلمة «السلف» وعندما يشدد

لعلماء القدماء عن الحاجة إلى نقل الأجيال السبقة، فإنهم يعبرون أولاً وقبل أي شيء تقليد السلف.

#### ٨- التقليد والإجماع والمذاهب الفقهية

نحن الآن في وضع سمح لنا بالنظر في العلاقة بين التقليد والمذاهب الفقهية وهي نظرياً في هذه العلاقة، من الضروري إعادة تلخيص العديد من النقاط التي طرحنا سابقاً، مع الإشارة إلى نظرية الهرميوطيقا فقد أشرنا إلى أن العلماء المسلمين يتطعمون إلى تحصيل العلم بأحكام الشريعة، الذي هو علم بالصفات النفسية الإلهية (أي المقاصد والعلوم والرغبات الإلهية)، ويستسقط العلماء المسلمون هذا العلم من عدة مصادر، بدءاً من أقوال الله في القرآن، وأفعال النبي ﷺ كما وردت في الأحاديث (فهذه علامات/أثار للصفات النفسية الإلهية) ولكن حتى وإن أمكن استسقاط بعض العلم من القرآن والحديث، فإن هذا العلم محدود؛ وذلك لأن عبارات القرآن والحديث تحتمل عدة أوجه من التفسير، ولأنها لم تتناول كثيراً من الأسئلة الفقهية تساؤلاً صريحاً (على سبيل المثال هل يجوز تدخين لتبغ؟ هل يجوز للمرأة أن تروى الطيب؟ إلى آخره) وهذا يعني أن العلم بأحكام الشريعة يجب أن يُطلب من مصادر أخرى

وقد شئت أن أفعال جميع العلماء اللاحقين (وكذلك أفعالهم) هي أخذ تلك المصادر وبعبارة أخرى، تُعَدُّ تلك الأفعال من العلامات لأثار للصفات النفسية الإلهية، التي يمكن عن طريقها استسقاط العلم بالصفات النفسية الإلهية (وكذلك أحكام الشريعة)؛ وذلك لأن أفعال جميع علماء الدين اللاحقين تقوم على العلم بأحكام الشريعة المنقولة بالإسناد الممتد إلى النبي ﷺ. فإذا سمع أحد علماء الدين عن مدح أو نهي، فقد يُستنبط من ذلك أن من مقاصد الله هو أن يسمع المسلمون عن مدح أو نهي، ويمكن أيضاً استسقاط أن الله يربح في حفظ صحته الإنسان، وأن الله يعلم أن النخ ضررٌ بصحة الإنسان

وتذكر أن استنساخ العلم بالنصائب العسة الإلهية من أفعال العلماء  
 يمكن تشبيهه باستنساخ العلم بنصائب الملك العسة من أفعال رعيته،  
 أو استنساخ العلم بنصائب الجبال العسة من أفعال جوده وسوف أنوسع  
 لأن في هذه لفظة على نحو سلق بالتعدد والمداهب التفهيه

تعد أفعال جميع علماء الدين (وأقوالهم أيضا) من مصادر الأدلة على  
 أحكام الشريعة لكن قوة تلك الأدلة تتوقف على عاملين رئيسين  
 (١) الأولوية الرمائية، (٢) وطاق الإجماع.

ولنظر أولاً في عامل الأولوية الرمائية وهذا يعني أن أفعال العلماء  
 السابق هي دليل أقوى من أفعال العلماء اللاحق، وذلك لأن أفعال  
 العلماء سابقين تسند إلى علم أفضل بأحكام الشريعة، ولذلك فإن أفعال  
 العلماء (ومنها أقوالهم) من أجل الأول (الصحيحة) هي دليل أقوى من  
 أفعال الجيل الثاني، وهكذا

ونأتي الآن إلى العامل الثاني أي نطاق الإجماع فليعرض مثلاً أن  
 جميع علماء الفقهاء على حكم شرعي معين (كحرم تدخين الحشيش)، أي  
 بهم أجمعوا على هذا الحكم هذا الإجماع سيعكس في أفعالهم (ومنها  
 أقوالهم) وسوف ينعون جميعاً عن تدخين الحشيش، ويصود جميعاً على  
 أن تدخين الحشيش محرم، فحقيقة أن جميع العلماء أجمعوا على حكم  
 معين تعدّ دليلاً قوياً جداً لكن الإجماع الواسع النطاق من هذه النوع نادر،  
 ففي كثير من الأحيان يقع قدر من الخلاف (كأن يرى بعض العلماء أن  
 تدخين الحشيش محرم، سوا يرى غيرهم أنه حائز) هذا الخلاف سيعكس  
 في أفعال العلماء (ومنها أقوالهم) (كأن يدخن بعضهم الحشيش ويمنع  
 بعضهم، ويذكر بعضهم أن الحشيش حائز ويذكر غيرهم أنه محرم) فعلى  
 الرغم من أن أفعال العلماء تعدّ دليلاً، فإن الخلاف الواقع بينهم يضعف  
 هذا دليل، وبذلك فإذا امتنع بعض العلماء عن تدخين الحشيش، فإن  
 بعضهم قد دليل على نحرسم الحشيش، ولكن مما يضعف هذا دليل وجود  
 علماء آخرين يدخنون الحشيش وهذا يظير موقف الجبال وجوده، فإذا

رأيًا جمع الحدود بقصود الأهداف المدنية، فإن أفعالهم تلك تعدُّ دليلًا قوياً على أن مقصد/حظّة الحرار هي قصف الأهداف المدنية، ولكن مما يصعب هذا الدليل أن يرى بعض الجنود يمتنعون عن قصف لأهداف المدنية

إن كثيراً من المسائل انتمية لس فيها إجماع تأن على قول ينمو عليه جمع العلماء، ولكن يكون فيها اتفاق واسع على قول يذهب إليه أكثر العلماء (أي الجمهور) والقاعدة العامة هي أنه كلما تسع نطاق الاتفاق كاتب لحجة أقوى فلو فرضنا أن تسعة وتسعين عالماً من بين مائة عالماً اتفقوا على أن الحشيش محرم، فهذا دليل قوي (على تحريم الحشيش)، وهو دليل أقوى مما لو كان عندهم متين عالماً فقط

والإجماع التام هو حيث ينمو جميع المسلمين (أو على الأقل جميع العلماء) في جمع الأمر، لكن الإجماع من هذا نوع بعد استحقاق عادة ولأعرض عمدة، يعدُّ أقوى أنواع الإجماع الموحد هو لإجماع التام (أو الاتفاق الواسع) لعلماء أحد الأجيال الأولى<sup>١١</sup> إذ يستمد هذا النوع من الإجماع قوته الدلالة الحاضه من عامل الأولوية الهرمية (أي يكون لعلماء السببين هم الذين أجمعوا أو اتفقوا) وفي كتب أصول الفقه، يعدُّ الإجماع ثالث أصل من أصول أدلة الأحكام الشرعية بعد القرآن والحديث

إن مفهوم لإجماع يفرض أن أفعال العلماء بها درجة دلالية قوية، فلو فرضنا مثلاً أن جميع علماء الجيل الأول أجمعوا على أن تدخين الحشيش محرم، وأن هذا لإجماع ظهر وانعكس في أفعالهم (ومنها أهوائهم)، فإن تلك الأفعال تصبح دليلاً قوياً على أن تدخين الحشيش محرم

(١١) كإجماع صحابه، وإجماع أهل المدينة، وإجماع أهل الحرمين، وإجماع جصريين  
نظر

"al-Zuhayli 2006, I 489"

(ونظر أيضاً صوماً ٤٦٥-٥٨١)

al-Zarkashi 2007, 3 534 Also see al-Ghazali 2005 24"

وهذه فقرة من كتاب لغيرالي يوضح العديد من الأفكار السابقة، يقول  
الغزالي:

«الأصول وهي أربعة [١] كتاب الله ﷻ، [٢] وحيه رسول الله ﷺ،  
[٣] وإجماع الأمة، [٤] وأثر الصحابة والإجماع أصل من حيث إنه يدل  
على الشئ، فهو أصل في الدرجة الثالثة، وكذا الأثر فإنه أيضاً يدل على  
الشئ»<sup>(١)</sup>

لاحظ أن الغزالي يؤكد أن كلاً من الإجماع وأثر الصحابة من أصول  
أدلة أحكام الشريعة؛ وذلك لأنها «تدل على الشئ» فعندما يقول الغزالي  
بأن أثر الصحابة تدل على الشئ، فإنه يعني أن الصحابة اتبعوا الشئ عند  
ممارستهم لأحكام الشريعة؛ ولذلك يمكن استنباط أحكام الشريعة من  
أفعالهم (كما وردت في الآثار) ويصدق الأمر نفسه على الأمة الإسلامية  
عموماً (أو عديدها)، فالمسلمون يتبعون الشئ عند ممارستهم لأحكام  
الشريعة، وحيث وجد الإجماع، يعمل المسلمون بأحكام شرعية واحدة،  
وعدا يعكس في أفعالهم (كامتثال جميع المسلمين عن تدخين الحشيش)؛  
ولذلك يمكن استنباط أحكام الشريعة من أفعالهم (كنسخة تدخين  
الحشيش) فالغزالي هنا يطرح إحدى وجهات النظر - وإن لم تكن الوحيدة -  
حول كيفية استنباط العلم بأحكام الشريعة من أفعال المسلمين (ومن بينهم  
العلماء)

ومع النظر إلى الحقائق السابقة بعين الاعتبار، أصبح من الممكن الآن  
أن نبحث المفهوم الأساسي للمذهب الفقهي بفتح الميم، بفتح الهمزة  
مكتملاً - إلى حد كبير - ومفصلاً ومتكاملاً ومنسجماً لعدم أحكام الشريعة  
بأحكامها ولم يرد تساؤل من هذا النوع لا في الفقه ولا في أحاديث  
الشيخ رحمه الله، كما لم يفتح أحد علماء الجيلين الأول والثاني تساؤلاً من هذا  
النوع أيضاً

(١) "Al-Ghazali 2005 24"

بقرّر فقهاء ما قبل العصر الحديث أن المذاهب الفقهية سم نشأ إلا في وقت قريب من التحيل الثالث، أي بعد ما مقرب من قرين من وفاء السي رحمته <sup>(١)</sup>، بعد عاش الأئمة الأربعة (أي أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد) في القرن الثالث (أو بعده بقليل) كان العلماء السابرون قد بدؤوا في النظر في أحكام الشريعة (العروع)، وصاعوا أصول الفقه الأوليّة، ولكن في عصر الأئمة الأربعة فقط بدأ بطور هذه الجهود السابعة تتحوّل إلى ساول مكمل إلى حدّ كبير ومفصل ومكامل ومنسب لنظم أحكام الشريعة بأكمه (أي إلى مذاهب فقهية) وذلك الساولاب تشابه إلى حدّ كبير، ولكن يقع سها بعض الاختلافات. فكلّ ساول منها (أي كل مذهب فقهي) بعدد أحكاما شرعية مختلفة (العروع)، وكلّ ساول منها (أي كل مذهب فقهي) يصع مجموعة من قواعد أصول الفقه (الأصول) وكما ذكرنا سابقا، فإن هذه الأصول تشمل على الالتزام بظاهر النصّ والقياس والاستصلاح والاستحسان

وكان في عصر الأئمة الأربعة عدد من الأئمة الآخرين الذين نسبو مذاهب فقهية، وفي حين أن فقهاء ما قبل العصر الحديث كانوا يرون أن هذه المذاهب معتبرة، فقد انقرض جميعا في النهاية بسبب عوامل تربية طرئة <sup>(٢)</sup>، ولذلك لا يعرف الإسلام شي إلا بأربعة مذاهب فقط

وتعكس هذه المذهب الأربعة العدم الرفيع بأحكام الشريعة الذي حارته الأحيال الأونى ولما كان هؤلاء الأئمة أعلم بأحكام الشريعة من لأحيال اللاحقة، فلا بحق لملك الأحيال أن يؤسس مذاهب فقهية جديدة، لكن العلماء المأخرين ملزمون بتقليد أحد الأئمة الأربعة واتبع مذهبه

(١) لا يمكن تقديم مافه كانه لظهور مذاهب افقيه ما بعد كتاب التعمية بتريجة، ولم تكمل مافا على أيدي مؤسسي المقاهب أنفسهم انظر

"Melchert 1997, Hallaq 2001"

(٢) "al-Dhulawī 1398h 21"



ويقرر «سيوطي عن ابن تيمية قوله: «أصول المذاهب وفروع الأدلة مقبولة عن لسانه، فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها»<sup>(١)</sup>

كما لا يجوز لعلماء المتأخرين أن يدعوا أنهم يتبعون مذهب أبي حنيفة أو مذهب أحد علماء الجبل الأول أو الثاني مع التسليم بأن هؤلاء العلماء أعلم من غيرهم بأحكام الشريعة، لكنهم لم يؤسروا مذاهب فقهية ولذلك تكررت هذه الفقرة عند ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ/١٢٤٥م) والووي (ت ٦٧٦هـ، ١٢٧٧م)، التي توضح عدم وجود مذاهب فقهية قبل عصر الأئمة الأربعة

«وليس به المذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة وغيرهم من الأئمة، وإن كانوا أعلم وأعلى درجة من بعدهم؛ لأنهم لم يفرعوا لتدوين العلم وسط أصوله وفروعه، وليس لأحد منهم مذهب محرر مقرر، وإنما هم بذلك من جاء بعدهم...»<sup>(٢)</sup>

قد ذكرت أن كل مذهب فقهي يطرح تساؤلاً مكتملاً - إلى حد كبير ومفصلاً ومتكاملاً ومتسقاً بنظام أحكام الشريعة بأكمله، فيمكن القول أيضاً إن كل مذهب فقهي يمثل وصفاً مكتملاً - إلى حد كبير ومفصلاً ومتكاملاً ومتسقاً لما في نفس الله (أي مبادئه وعلومه ووعده) وهذا يعني أن مذهب الفقهي لا يحل أحكام الشريعة (أي مقاصد الله) بوصفها حلالاً فردية مفصلة، بل يحلها بوصفها حرة من جملة متكامل متسق. ولما كان كل مذهب فقهي عبارة عن جملة متكاملة متسقة، كان يتوقع من العلماء القدامى أن يرموا أنفسهم بالمصباح الكلي لأحد تلك المذاهب، بمعنى وهذا يعني منهم من الانتفاء والاحتياط بصورة عشوائية من بين أقوال تلك

(١) "Al-Suyūṭī 1983a: 113"

(٢) "Ibn al-Salāh 2009: 141-142; al-Nawawī n.d.: 93-94"

وكثيراً ما نُقلت هذه الفقرة في مواضع أخرى، انظر مثلاً

"Ibn Taymiyya 2008: 319"

المذهب محتفظة، لكن هذا المص لا يقتضي بالضرورة مع استعاره بعض الأقوال من المذاهب لأخرى، إذا كان ذلك معناه وبدرجة قبيلة (أي «التلفيق»)<sup>(١)</sup>

#### ٩- ما هو الاجتهاد؟

أخيراً، يأتي إلى موضوع رئيس وهو الاجتهاد يرتبط بمفهوم الاجتهاد ارتباط وثيقاً بمفهوم التقليد، يشير الاجتهاد إلى العملية التي يستند الفرد بها أحكاماً شرعية من أنواع الأدلة ذات الصلة (مثل نصوص القرآن والحديث والإجماع) والمجرد عن طريق الاجتهاد يصوغ آراءه في أحكام شرعية بصورة مستقلة أما التقليد كما أوضحنا سابقاً - يشير إلى الأحكام بأقوال الأئمة وعندما يعمل شخص بالتقليد لا يكون عاملاً بالاجتهاد، بل يكون قد ترك الاجتهاد لمن هو أعلم منه وبسبب أقواله وفي الإسلام شيء تعبدية، أصبح علماء المتأخرون يقلدون الأئمة الأربعة ويتبعون مذهبهم بعقيدة، وبذلك فهي المسائل التي تكتمل فيها الأئمة وكان لهم فيها قول يسم المتأخرون بآراء ذلك القول، ولا يجتهدون لتوصلوا إلى قول بديل لكن هذا لم يمنع المتأخريين من الاجتهاد في المسائل التي لم يكتمل فيها الأئمة بالعمل.

بحل مفهوم الاجتهاد والتقليد موصفاً رئيساً في الدراسات لاستشرافه حول تاريخ الفقه الإسلامي، ونقع أعمام حوربف شاحت في قلب هذه الدراسات وأحد أكثر ادعاءات شاحت تأثيراً هو أن تطور الشريعة الإسلامية توقف في حدود القرنين العاشر والحادي، وذلك لأن الفقه تركب مستبعد أحكاماً شرعية من أنواع الأدلة ذات الصلة، وتمشكوا بدلاً من ذلك - بالأقوال المنقولة عن أسلافهم وبعبارة أخرى، بعد تحنو عن الاجتهاد وقضوا لنفس (أي «أعقبوا» بالاجتهاد) ومن وجهة نظر شاحت، فإن غياب الاجتهاد يعني أنه لا يمكن التوفيق بين أحكام الشريعة والطرويع

(١) "Krawietz 2002"

الاجتماعية المتغيرة. ولذلك، فعلى الرغم من أن الفقهاء وصدوا في التأنيف في أحكام شريعة واستمروا في تعليمها، فقد أجبرت المجتمعات الإسلامية بعد قتل العصر الحديث على الحلّي عن تلك الأحكام من حيث الممارسة العملية. ولذلك تحوّل الشريعة إلى بناء عقلي فكري مفصول عن الواقع الاجتماعي<sup>(١)</sup>.

لكن الكدّات الاستشرافية المعاصرة يدرك الآن أن ادعاءات شاحت حول دريح الفقه وشرعة الإسلامية تُعدّ إشكالية<sup>(٢)</sup>، ويعود الفصل في هذا الإدراك إلى وائل حلاق، الذي أعادب أعماله الرائدة على مدار لععود الثلاثة بخاصية توحيه الدراسة العربية للفقه والشرعة الإسلامية. إذ يرفض وائل حلاق دعاء شاحت بأن الفقهاء المسلمين تركوا الاجتهاد في بقرون معاصر الميلادي، بل يشير إلى أن العلماء المسلمين استمروا في ممارسة الاجتهاد طوال حقبة ما قبل العصر الحديث. وفي قيامهم بذلك وصدوا لتوفيق بين الشريعة وظروف المتغيرة، وبذلك صمرو أن تحتفظ الشريعة بدور مهم في توحيه الحياة الاجتماعية في فترة ما قبل العصر الحديث.

أحد حلاق برمام المبادرة في جهود ما بعد شاحت، التي تسعى إلى وضع نظرية للاجتهاد، ولكن فهمه للاجتهاد كان يطور بمرور الزمان. ففي أعماله الأولى، كان حلاق يصرر دور الإبداع في الشريعة الإسلامية<sup>(٣)</sup>. فكان الأمر عد حلاق أن «الاجتهاد نشاطٌ بداعي في جوهره»<sup>(٤)</sup> ومن الأسباب التي دفعت حلاق إلى التركيز على الإبداع في الاجتهاد هو أنه يفسّر قدرة الفقهاء على التوفيق بين الفقه وظروف الاجتماعية المتغيرة،

(١) نظر

"Schacht 1965"

خاصةً ص ٧٠-٧٥ ونظر أيضًا

"Crone 1987"

(٢) "Hallaq 1984; Johansen 1988"

(٣) "Hallaq 1984; Hallaq 1992; Hallaq 2001"

(٤) "Hallaq 2001: 21-22"

فحب أن نعلم تركيزه على الإبداع على أنه رد فعل للمودع (الارداد) الذي وضعه شاحنت، فإن تناول شاحنت لتاريخ الفقه الإسلامي تشكر من خلال افتراضات المستشرقين الإثنية المنحيزة، التي ترغم أن «لعقل» لعربي/المسلم يفكر إلى ما سمع به نظيره الأوروبي من إبداع ووفقاً لتلك الافتراضات، فمن الطبيعي أن يفكر الفقه والشريعة الإسلامية وهذا تاح لعقل العربي/المسلم - إلى الإبداع؛ ولذلك أصبح الفقه عاجزاً عن التكيف مع الظروف التاريخية المتغيرة فكان حلاق سحدي الافتراضات من هذا النوع مستعياً بتعدادات إدوارد سعيد للاستشراق<sup>(١)</sup>

كان محرم حلاق على افتراضات المستشرقين له ما يسوعه، ولا شك في أنه مصيب في المحرم بأن الفقهاء القدامى سحوا في التوفيق بين الفقه والظروف الاجتماعية المتغيرة وأود أن أصيب أنه يمكن فهم هذا بتوفيق جريئ من حيث العملية المذكورة سابقاً التي وصفها بأنها ترك أحكام الشريعة (وإصلاحها) في ضوء الظروف الجديدة. فذلك قدم الفقه بالتوفيق بين أحكام الشريعة والظروف المتغيرة، سحلي صها وإصلاحها استجابة لتلك الظروف.

نكر فكرة «الإبداع» وحدها لا يقدم فهمًا تامًا للاجتهاد؛ وذلك لأن السعد لا يدعي بالاجتهاد مقيد من عفة أوجه، وهذه لعبود تستحق الاهتمام بها ويندرج حلاق نفسه وجود هذه العبود. وقد وضع في أعماله اللاحقة مهتج مقضلاً لتعامل معها وأود أن أذكر بوصوح أسفي في كتابتي السابقة لم أكن أهتم ذلك كما يسعى بدقة فكر حلاق؛ ولذلك فقد صوّرت أعماله على نحو مسيط لا بليق<sup>(٢)</sup>. يوضح حلاق في عمله الأخير العلاقة بين الاجتهاد والتمديد، ويبين بعض الأوجه المعقدة التي تجعل الاجتهاد مقيداً،

(١) نظر

"Hawaq 2002"

وانظر أيضاً

"Said 1994 [1978]"

(٢) "Nakissa 2014b"

بالتفديد. فشير حلاق (وغيره) إلى أن الاجتهاد والتعليل لا يعني تصورهما قسامين في قصة ثائرة بسيطة، بل كثيرًا ما كان الفكر الفقهي الإسلامي هجيتً يجمع بين عصرٍ من الاجتهاد وعصرٍ من التفديد<sup>(١)</sup> وسوف أقدم بعض أفكار حول هذه الصورة الهجينة للفكر الفقهي، لكنّ تحليلي يحتاج الكتابات الأكاديمية المعجودة في إرشادها بالأفكار الهرموسفية التي فصلنا فيها سابقًا.

أود أن أشر أن الاجتهاد في الأصل هو عملية هرميوطيمية لاستنباط عدم بالصفات السمية الإلهية -ومن ثم أحكام الشريعة- من علامات آثار تلك الصفات السمية. وقد بيّنتُ أنّ هذه العلامات/الآثار تشمل:

(١) أقوال لله في القرآن، (٢) وأفعال النبي ﷺ الواردة في الأحاديث، (٣) وأفعال علماء الدين السابقين، (٤) وأفعال علماء دين المعاصرين. فيمكن عدّ هذه لعلامات/الآثار دليلًا يدلّ على الصفات السمية الإلهية (ومن ثمّ أحكام الشريعة).

ويمكن إقامة العلاقة بين مفهوم الاجتهاد الذي طرحته وتعريف لاجتهاد الوارد في الكتب العممية والشرعية القديمة، فإنّ تلك الكتب تُعرّف لاجتهاد بأنه "سفرٌ في درك الأحكام الشرعية"<sup>(٢)</sup> ويحصل سره بعدم الأحكام الشرعية بالنظر في أنواع الأدلة الملازمة

وبذلك، فهي متعلّقة مع الكتب القديمة في أن الاجتهاد هو العملية التي يكون بها تحصيل العلم بأحكام الشريعة، لكي أخطو خطوة إلى الأمام في نصريحي بمساواة بين العلم بأحكام الشريعة والعدم بالصفات السمية الإلهية. كما أنني أتفق مع الكتب القديمة في أن المرء يحصل بعدم بأحكام الشريعة بالنظر في أنواع الأدلة الملازمة للمقام، لكنني أخطو خطوة إلى الأمام في إصافتي أن الأدلة محل النظر هي علامات/آثار للصفات السمية الإلهية.

(١) "Calder 1996; Hallaq 2001; Ibrahim 2016b"

(٢) "Al-'Umarī 1986: 24. Also see al-Ghazālī 2000: 342"

وقصة الأدلة تسحق المزيد من التعليق ففي الحنفية، ينمو فقهاء ما قبل العصر محدث في أن أنواع الأدلة تنصّر القرآن والحديث وإجماع العلماء المسلمين، ولكن وقع براء في أنواع الأدلة لأخرى، فيورد بعض الفقهاء في أنواع الأدلة أقوال الصحابة<sup>(١)</sup> وإجماع<sup>(٢)</sup> من مخصوصين (كإجماع أهل المدينة، وإجماع أهل الحرمين، وإجماع المصريين)<sup>(٣)</sup>

وعلى أي حال، أود أن أقترح أن الخلافات القديمة في أنواع الأدلة قد تكون مُضلّة، فمثل الخلافات كثيراً ما كانت تركّز على وضع حدود فاصلة بين ما يدخل في الأدلة وما لا يدخل فيها ونكر إذا نظر في الأدلة والاحتجاجات الموجودة بالفعل في الكتب الفقهية القديمة، فربما يرى أن الأمر أكثر تعقيداً من ذلك فهي تلك الكتب، عندما يجهد الفقهاء بتوصيل إلى الحكم شرعي، فإنهم عادة ما يظرون في أقوال العلماء المسلمين السابقين عبر التاريخ فعندما يرجّح الفقيه قولاً معيّناً، فإنه يعمل أقوال العلماء الآخرين المعاكسين لهذا القول، وتحظى أقوال الأجاز الأولى بمكانة خاصّة، وكذلك الأقوال التي ذهب إليها كثير من العلماء فيستشهد الفقهاء بأقوال العلماء السابقين تأييداً لقولهم يعني أن تلك الأقوال لها قيمة دلالية ما وبعبارة أخرى، فإن أقوال العلماء السابقين هي بمثابة "دليل" في الاجتهاد وهذا صحيح حتى ولو كانت النقاشات النظرية للاجتهاد لا تورد بك لأقوال صم "الأدلة" والحديث، فإني متمسك بدعوي أن الفقهاء عندما يجتهدون فهم يستلزمون العلم بأحكام الشريعة من أفعال العلماء السابقين (ومنها أقوالهم)

ادعيت أيضاً أن الفقهاء عندما يجتهدون، فإنهم يستلزمون أحكام شريعة من الأفعال المشاهدة لعلماء الدين المعاصرين لهم وقد تدو هذه الدعوى عربية، لكنها تدلّ على بنية التعلم الإسلامي يرى علماء ما قبل

(١) "al-Ghazālī 2005: 24"

(٢) "al-Zuhaylī 2006: 1 489 al-Zarkashī 2007: 3 534"

العصر بحديث أنه لا يجوز الاجتهاد إلا للمتأهل القادر على الاجتهاد<sup>(١)</sup>، والمتأهل للاجتهاد هو الذي تلقى العلم الشرعي المناسب، الذي يستلزم صحته لشيخ وكما رأينا، فإن صحة الشيع وملازمته تتضمن مشاهدة ممرة لأفعاله واساطل لأحكام الشريعة منها ومن الطبعي أن العدل سوف يمتد لاحقاً من هذا العلم عندما يقوم بالاجتهاد ومع إقرارنا بأن الشاؤون المعهود للاجتهاد -الموجود في كتب ما قبل العصر الحديث- الفقهي لا يناقش العلم المكسب من الضحة والملازمة، لكن انب في هذا هو أن ذلك لعدم كان محل تسليم واتفاق لديهم وكما أنه يمكن النظر للاجتهاد نظيراً هرميوطيقاً، فكذلك التلذ.

بمثل الكتابات الأكاديمية الاشراف العربية إلى تصوير التمديد في صوره سطحية إلى العاية، فتعبد الإمام الشافعي مثلاً -في بك لكتابات- ما هو إلا ساع قول الشافعي أو مذهب الشافعي لكن تحرير قول لشافعي (أو مذهبه) ليس وظيفة سهلة، بل هو على النقص من ذلك بطلب عملية هرميوطيقية وسوف أشير إلى ذلك باسم «العملية الهرميوطيقية بملذاهب المعهدة»

ن هذه العملية الهرميوطيقية للمذاهب الفقهي سطر لاجتهاد ويمكن فهم هذا كما سي ينطوي الاجتهاد على استباط العلم بأحكام الشريعة من جميع أنواع الأدلة الملازمة للمقام، لكن الاجتهاد صعب إلى حد كبير، ويمكن تيسيره بالتركيز على بعض أنواع الأدلة وناسئة أنواع أخرى

يشيع، فراض أن استباط العلم بأحكام الشريعة يجب أن يرتكز على القرآن ولحديث من بين أنواع الأدلة، ولكن هذا غير صحيح؛ فمن الممكن بحصيل علم تام -إلى حد كبير- بأحكام الشريعة من أفعال علماء الدين (وأقوالهم)، دون أدنى اهتمام بالقرآن والحديث، بل يمكن تحصيل علم تام

(١) "Al 'Umarī 1986 57-117"

إني حدّ كبير بأحكام الشريعة من أفعال علماء مذهب واحد (وأقولهم)  
ولا شك أن هذه العملية موجودة في التعلم الإسلامي التقليدي

في التعلم الإسلامي التقليدي، يبدأ الطلاب دراسهم الفقهية تتعلّم  
مذهب فقهي معيّن، ولا تتركز هذه الدراسة على القرآن والحديث، بل تتركز  
على العلماء المنتسبين إلى ذلك المذهب، وهذا يشمل مؤسّس المذهب  
وتابعه من المتأخرين فعلى سبيل المثال، يكون التركيز عند دراسة  
المذهب الشافعي على الإمام الشافعي وأتباعه (كالبويعطي، والعرالي،  
والرفعي، والووي)، وتركز دراسة المذهب الحنفي تحديدًا على ما يروى  
من أفعال العلماء المنتسبين إلى المذهب (وكذلك أقوالهم)، حيث تُسجّل  
نكث الروايات في المتن الفقهية للمذهب التي يدرسها الطلاب

وعلى سبيل المثال، يكون التركيز عند دراسة المذهب الشافعي على ما  
يُروى من أفعال الإمام الشافعي وأتباعه (وكذلك أقوالهم)، فتُسجّل نكث  
الروايات في كتب لفقه الفقهية، التي يدرسها طلاب المذهب الشافعي  
وبدراسة أفعال العلماء (وكذلك أقوالهم) المنتسبين إلى مذهب معيّن،  
يكتسب طلاب علمًا ثمًا إني حدّ كبير بالنظام تكامل لأحكام الشريعة  
لكن هذا التعلم بحدّ ذاته - «حاصر بالمذهب» ولذلك، فإنّ الطلاب سي  
حصل على أحكام الشريعة بعد دراسته لأفعال علماء المذهب الشافعي  
(وأقولهم) سيكون قد حصل «الفهم الشافعي» لأحكام الشريعة، فقد  
المذهب الشافعي يعني تقليد الفهم الشافعي لأحكام الشريعة وكذلك فإنّ  
مذهب مذهب آخر - كمذهب الحنفي يعني فهم ذلك المذهب لأحكام  
الشريعة

في مصر، يتبع التقليديون هذا المنهج السابق إلى يومنا هذا وقد  
حاولت عبّر هذا المنهج بالفعل، ولكن من المصد أن نصيب بعض  
النتائج الأخرى فهي الجامع الأهر وما يتصل به من أماكن، يحضر  
الطلاب لتقليديون الحفقات الدراسية، حيث يتمنون عبر مسبو من الكتب  
الفقهية، سي هي المتن وشروحها ويكون تنسيق تلك الحفقات الدراسية



بالحدود التي تُشر على الإنترنت، كما تُعَلِّق على جدران الأماكن التي تُعقد فيها لندوات ويعرض الجدول عادة قائمة بالكتب، إنني جاب سم الشيخ الذي شرح الكتاب، والأيام والأوقات التي يُشرح بكتبها، والمذهب الفقهي للكتاب، ومستوى الطلاب الملائم للكتاب وفي غالب الحالات، لا تناسب الكتب في تلك الجدول الطلاب المتقدمين، بل تكون ملائمة لطلاب المبتدئين والمتوسطين فعلى سبيل المثال، تنصُّ الجدول لمشور في الجامع الأزهر عناصر تشبه ما يلي «الكتاب: منهج الطلاب؛ الشيخ هشام الكامل؛ الموعد: ١٠ ١٠ صباحاً؛ مستوى الكتاب متوسط؛ المادة: الفقه الشافعي؛ اليوم: الخميس»

والكتب التي تُدرّس في الجامع الأزهر في المعهد هي كتب المذهب المالكي وشافعي والحنفي (أي باستثناء المذهب الحنفي)، ولتلك الكتب مألوفه عند علماء التقليديين في جميع أنحاء العالم فعلمه المالكية يتناولون عبر كتب مثل متن الأخصري، ومتن العشماوية، والدر الثمين والمورد المعين، ورسالة ابن أبي ريد القيرواني. ويتناول الشافعية بين كتب مثل: المقدمة الحصرمية، ومتن أبي شجاع، وفتح القريب المجيب، ومنهج الطلاب ويتناول الحنفية بين كتب مثل نور الإيضاح، ومراقي الفلاح، ومختصر القدوري، وفتح باب العاية بشرح النقاية. ونعُدُّ الكتب المذكورة ملائمة للمبتدئين والمتوسطين، فأسهلها يصف تعاليم المذهب في عبارات يسيرة لا تُس فيها، أما لكتب الملازمة للمتوسطين فكثيراً ما تصل رواد محله عن علماء المذهب فعلى سبيل المثال، نقل كتاب «الدر الثمين» أقرب علماء المالكية كابن القاسم وسحون وابن لحجب وفي لجمعة، تنصُّ كتب المتوسطين أيضاً عددًا قليلاً من الآيات القرآنية ولأحاديث.

ومن الممكن أن يتحاور بعض الطلاب مرحلة إتقان أحكام الشريعة وفق مذهب معين، فإن العلم الإسلامي التقليدي يسمُّرُ على مرحل وكما يقدّم أصله في دراسة درس كتاباً فقهيةً أعين (كالمضي لاس فدايه، ورد المختار لاس عابدين، وبداية المجتهد لاس رشد) وتقدّم هذه الكتب اعاليه للطلاب أنواعاً أخرى من الأدلة يمكن اساط أحكام اشريعة منها،

وهذه الأنواع تنصُّص (١) الآداب القرآنية، (٢) و لأحداث، (٣) و ندر صحابه وغيرهم من العلماء الأوائل، (٤) والروايات لأخرى عن عممه المذهب (على سبيل المثال، ميسقل كتاب الحقيه جميع الأقوال و روايات في المذهب الحنفي)، (٥) وأقوال المذاهب الأخرى (ميسقل الحنفية قول الشافعية والمالكية).

وتتميز الكتب الفقيهيه العاليه عن الكتب الأخرى بحجمها لكبير، فس من المستعرب أن يكون أحد الكتب السابعة في عشره محدثات أو أكثر، ومن لأسباب الرئيسه لكر حجمها هو احتوائها على الأنوع، الإصاغة من الأدلة. وبسبب طول تلك الكتب العاليه لا تُدرس بتكرار، و نظام كالكتب لأدنى منها، ولديك عائنًا ما تُقرأ قراءه مستقله، بش كتب و إنما جريئًا (ويمكن بطرث منح الإحاره لقراءه تلك الكتب بالمحاوله) فالطائفت الحنفي مثلاً تعرف إلى مجموعه واسعه من الأدلة بالاطلاع على الكتب الصحفه لمتعده الأجراء، كالهدياه للمرعسانبي، وبتاتج الصنائع للكاساني. وكذلك يعرف الشافعي إلى مجموعه واسعه من الأدنه من كتب لصحه مثل المجموع لسووي، وفتح العزيز لسرافعي وقد دُرر كلٌ من الهدايه والمجموع في الجامع الأزهر في السنوات الأخره

وبعد ن يلمّ الفقه بمجموعه من الأداة، يكتب بدرجتي لصدقه على الاجتهاد، وبذلك يصوع لنفسه فهم مستقل لأحكام الشريعه ثم قد يقارن الفقيه فهمه بفهم المذهب لأحكام شريعه فيكون السؤال عندئذٍ إلى أي مدى سطر يقف مذهبه؟ وهذا التمسك له درجات مختلفه، وقد كان شديد سمل إلى التعليل، فربما يتمسك بالمذهب حتى وإن كان ينفذ وجود أدنه قويه تناقضه، لكنه إذا لم يكن يميل إلى التعليل بقوة فقد يندم قوله وفهمه، حتى ولو كان لقول المذهب أدنه قويه. وبحسب ما يقدم الفقيه قول المذهب على قوله أو عكس ذلك كان منه إلى التقييد أو إلى الاجتهاد. وكل هذا يعني أنه يمارس صورة هجه من سطر الفهبي الذي يجمع بين عنصر الاجتهاد وعصر التعليل. وهي الجمعه، كان يُتوقع من العلماء في حقه ما قل العصر الحديث أن يكونوا شديدي استفسد

لمداهم، لكنّ العلماء الذين حاروا رتبة كبيرة في العلم ومكانة رفيعة كان يُسمح لهم بمرحح ما يرويه من أفعال، ومع ذلك فقد كان يُنظر إليهم على أنهم أدنى درجة من علماء المروء الأولى؛ ولذلك ظلّ كبار العلماء المتأخرين مقلّدين بالتقليد.

ولا شك أن الأول السابق للاجتهاد والغلد يعتمد على بعض الأفكار الهرميوطقة المجردة لكنّ تلك الأفكار المجردة تبيح إجراء تحليل دقيق لتعليم لإسلامي الفندي بعد حاولت مثلاً أن أوضح كيف تمكّن تلك الأفكار من فهم تسلسل الكتب المعينة (ومحتواها) التي تُدرّس حيث هي لأمر وما يتصل به من أمكن استخدامها تلك الأفكار الهرميوطقية، يمكن تفسيره في أن كتب المتوسطين أطول من كتب المبتدئين، وبعد تحتوي كتب المتوسطين - خلافاً لكتب المبتدئين - على روايات صحيحة لعلماء المذهب، ولماذا نكثر الآيات والأحاديث في كتب المتقدمين مقارنة بكتب المبتدئين والمتوسطين.

القسم الرابع

الإصلاح الحديث



## الفصل الثامن

### إعادة تنظيم الزمان والمكان

من السمات الرئسة للتعليم في أواخر حقبة ما قبل لعصر الحديث في مصر أنه لم يكن مقصوراً على أوقات أو أماكن محدّدة ويسهل استبعاد هذا الأمر بسطر إلى ممارسة الملازمة والصّحّة، التي يحدث فيها استخدام غير رسمي بين حياة المعلم والطالب، فكان الطلاب يأكلون ويسافرون ويصعدون إلى جوار شيوخهم، وكانوا أيضاً بخدمتهم بأعمال مختلفة كطهي والظف وقصاء الأعراض فكانت الأعمال اليومية من هذا النوع يمكن أن تظهر في أي مكان ولا تتبيّن بجدول زمني صارم

كثب إليه الرماية والمكاسة عادةً أيضاً في نقل الكتب والبصوص، فكان شبح الحق في تدريس الكتاب والإحارة به هي أي مكان يريده ووفقاً لجدول الرسمي الذي يراه، فممكن أن يعلم الكتاب لفرد أو لمجموعة، ويمكنه الانتهاء منه بسرعة، وعقد حلق مطوّله على مدار أيام متتالية، ويمكن أيضاً الإبطاء في تدريسه، فيلمي دروساً دورية قصيرة وقد تُعقد جلسات التدريس في منزل المعلم، أو في برل صوفي، أو في المسجد، أو حتى في أثناء الرحلة وما زالت تلك المرونة سمة من سمات التعليم بين العلماء التقليديين حتى يومنا هذا

وسم سمع هذه المرونة من ظهور أنماط مكرّرة، فقد كان منزل المعلم مكاناً شائعاً لتجمّعات، ولا سيما مع التلاميذ الشُعريين من الشيوخ ونكر كان المكان الأكثر شيوعاً هو المسجد، حيث تُقام الصلوات الخمس في

جماعة، فكان عقد الحلفات الدراسية في المسجد يسهل حضور صلاة  
لجماعة، وهو الأمر الذي يُعزى إليه أهمية دسة كبيرة

وكما هو شائع في الحلفات الدراسية التقليديه اليوم، فقد كانت  
الحلفات الدراسية في مصر في أواخر حقبة ما قبل العصر الحديث تُعقد  
حول أوقات الصلاة ويصف هاي وورث-دون الحال كما يلي

«يُقَمَّ لوم لأعراض التدريس إلى حصة أقسام، وكان أهم لفصول  
يُعد قبل شروق الشمس حتى منتصف النهار؛ فكان التفسير و حديث قبل  
شروق الشمس، والعه بعد صلاة الصبح حتى صلاة الظهر وكاتب لأقسام  
الثلاثة المبقية من اليوم تُخصص للموضوعات الأخرى، فكانو يعطون  
درسة اسحو وسلاعة والأصول بعد الظهر حتى صلاة العصر، ولحساب  
وعبره من الموضوعات الأمل أهمية بعد صلاة العصر حتى صلاة المغرب،  
ثم يأتي المطق وبحكمة بعد المغرب ويدو أن لفصول الصباحية كانت  
أكبر بكثير من غيرها من لفصول اليوم»<sup>(١)</sup>.

وباء على تجربته الشخصية -المريرة إلى حد ما- وهو طالب، يقدم  
له حسين وصفًا مشابهًا للأمر في مطلع القرن العشرين

«درس استوحيد بعد أن تصلي المجر، ودرس بعه بعد أن تشرق  
الشمس، ودرس في اسحو بعد أن يرتفع النضح وبعد أن يصيب الفنى شيئًا  
من طعام غليظ، ودرس في السحو أيضًا بعد أن تصلي الظهر، ثم فرع فارغ  
كتب بعد ذلك يصيب به الفنى شيئًا من طعام غليظ مرة أخرى، حتى إذا  
ضُلِّيت صلاة المغرب راح إلى درس المطق بسمعه من هذا الشيخ  
أو ذاك»<sup>(٢)</sup>.

إن تنظيم الحلفات الدراسية حول أوقات الصلاة له فائدتان على  
الأمل الأولى أنها أوقات ثابتة يتجمع العلماء فيها بالفعل في المسجد

(١) "Heyworth-Dunn 1939 65-66"

(٢) "Red 1990 13"

والثانية أنه إذا لم تكرر الدروس بدأ وتنتهي في تلك الأوقات، وربما بعرض وقت الفصل مع وقت الصلاة سمع الطلاب من حضورها، وكان التفت عن صلاة الجماعة يُعَدُّ تهاوياً غير مقبول.

### ١- حرية الطلاب والحلقة الدراسية

ومثما كانت قبود الدرس قبلةً عند المشايخ، فكذلك كانت يعود على الطلاب في كفة تعلّمهم قليلةً فكما ذكرنا سابقاً، فإنه كان من المتعارف عليه دراسة سلاسل معينة من الكتب لإيمان بعض المحققين، ولكن كانت مسؤوله الانتهاء من تلك الكتب متروكة للطلاب أنفسهم، فكان يُطلب منهم وضع خطة للمسار الدراسي، ثم العثور على الحلقات الدراسية، وإلزام حضورها لانتهاء من ذلك المسار وكانوا يسألون العلماء والمعلمين المشورة عند الحاجة، ولكن لم يكن لديهم هيئة بيروقراطية تكون مكلفة بوضع الخطط الدراسية، أو شرف على تحصيل الطلاب

ولعدم وجود مهج مبرم، لم يكن يوحد جدول رسمي محدّد لانتهاء وبذلك لم يكن التعليم ينقسم إلى «صفوف» يُراد منها التأكد من أن الطالب في كل عام يهيّ حرةً واحداً من مهج دراسي شامل، استعداداً بجزء أعلى منه في العام التالي ولعدم وجود الحاجة إلى صمد التقدم السوي في إكمال المهج الدراسية، لم يكن لديهم احتسابات منتظمة ولعدم وجود لصفوف والاحتساب، كان الطلاب من مختلف الأعمار والمستويات العدة يجلسون معاً في الحلقات الدراسية معها.

لا يؤدي عدم وجود مهج إثماني إلى إزالة البعث على تنظيم وقت الطالب بحسب، بل يؤدي أيضاً إلى إزالة الباعث على تنظيم مكان الطالب إذ يشير فوكو إلى أن السمة المركزية في أنماط لسطة لحدثة هي توزيع ثمكان، ففي حين يصعب حصر الأفراد (والإشراف عليهم) إذ تجمعوا معاً في عشوائية، فإن وضعهم في أنماط هندسة منتظمة ساعد في



كشفهم أمام نظر المشاهد لهم<sup>(١)</sup> فعلى سبل المثال، سهّل صفوف المقاعد و بطولات على المعلمين التأكد من حضور الطلاب بدروس، وبأنهم من انتباههم للمعلم في أثناء الفصل الدراسي ولكن لما كان لمشاهد قديم لا يُعَلِّب منهم العمل بمنهج إرادي، فإن تقسيم المساحة التعليمية لسر المرافيه والإشراف لم يكن مصدر قلق كبير ولم يكن اشويح معلمين بالتأكد من حضور الطلاب إلى مكان الدروس، ولا التأكد من أنهم متفهمون إلى المادة العلمية

لا يوجد في الحلقات الدراسية في الأزهر صفوف من المقاعد والبطولات، بل يجلس الطلاب على الأرض أسما وحدوا مساحة حلة وشا كانت يحدثت لدراسيه مفتوحة أمام العائنه، فإن أي شخص -سواء أكان طالباً أم لا- يمكنه حضور أي درس يريد، ويمكنه تركه متى شاء (أو عدم الحضور بشكله)<sup>(٢)</sup> نكه إذا استحقّ دراسته إلى حد كبير، فقد يقدّم لماعده المائنه من الأوقاف الأزهرية المحفّضة لدعم الذين يطمحون لعدم<sup>(٣)</sup> ومع ذلك، فلم يكن في ذلك تهديد بـ «الطرد» من البرنامج، فلا يردمض هناك

و رالت لحلقات الدراسية التقليدية في الجامع الأزهر وعمره من لأمكن عمل بطريقة «المفتوحة» دنها ومن اشائع أن ترى غير الطلاب بل حتى سباح يجلسون نعره قصيرة على حافة الحدفت الدراسة، يسمعون قسلاً ثم ينصرفون والمعلم في أثناء ذلك يتجاهل وجودهم، ويركز على كتابه وطلامه الحالسين بأقرب منه وهذا في حد ذاته يشير إلى عرية مهمه في طريقه الحدفت الدراسة نلك، وهي تباين مكانة المشاركين في الحدفت الدراسة بالنسبه إلى المعلم وقد اتضح لي هذا التباين عدم لاحظت العلاقات بين المعلم والطلاب في الحفقه، فأولئك الذين يجلسون

(١) "Foucault 1995 [1977] 143"

(٢) "al-Zawahiri 1904 91-93, 118; Mitchell 1991 81-82"

(٣) "Heyworth-Dunne 1939 36-37; al-Zawahiri 1904 93"

بالمرتب من المعلم يحصلون على اشتباهاً كبيراً، فهو يعلم إذا عدو ودا  
 حصروا، ويتفعل معهم وي طرح عليهم الأسئلة، وبدأ في تنمية علاقة  
 معهم خارج الدرس وفي بعض الحالات، عندما ينتهي درس «العلم»،  
 يدعونه لمعلم إلى قضاء مزيد من الوقت معه، وربما إلى حضور حاسب  
 حاشه في صرله ويريد هذا التعارف به وبين هؤلاء الطلاب من امتداداته  
 نكتاة بحرة لهم والتوصية بحرصهم على التعلم لغيره من العلماء وعلماء  
 يرى للمعلم طاك يواظب على حضور الدرس قد حلس نعية، سيطب منه  
 أن يمترب والطلاب المفضلون عد المعلم وهم لأقرب إلى إشاء علاقة  
 الملازمة والصحة عادة ما يجلسون إلى حورة مباشرة ويمكن اقتداء أثر  
 هذا العرف بعه إلى العصور الوسطى<sup>(١)</sup>، فقد كان اطلاب اليس يجلسون  
 على حافة الحلقة ولا يستطيعون في الحضور لا يتلقون ذلك لاهتمام من  
 المعلم وثقته ما يعرفه عنهم، فهو أقل رعة في منحهم الإجازات أو تركه  
 قدر بهم الدراسية، وكديث لن يكون معهم علاقات شخصية، وكديث  
 يحرمهم من لرتبة اعلمه العاليه المكتسبه من الملازمة والصحة

توقف سهولة تطوير العلاقات الشخصية مع المعلم على حجم الحلقة  
 دراسه وقد كانت الحلقات الدراسية التي حضرته في الأهر وعمره  
 شديدة اتدين من حيث الحجم، فكانت تراوح بين أقل من عشرة طلاب  
 وأكثر من مبعين طائناً وفي الوقت الحاضر -كما في الماضي- يحدث  
 المعلمون لمشهورون مثاب من الحضور<sup>(٢)</sup> ولكن كان في أكثر الحفسات  
 بي حضرته ما بين عشرين وثلاثين طائناً وفي الجمعة، كانت بمؤسات  
 السديمة في العصور الوسطى تكفل أوقافها بدعم ما لا يزيد عن عشرين  
 طاك، ومع أنه يُسمح لغيرهم بحضور الحلقات الدراسية لتلك المؤسسات،  
 فقد كان يعين عنهم الكفل بصفهم<sup>(٣)</sup>

(١) "Makdisi 1981 91-93; Meisner 2004"

(٢) "A. Shalabi 1999 310-312"

(٣) "Makdisi 1981 31 A. Shalabi 1999 310-312"

مختلف دساتير الحلقات الدراسية التقليدية اختلافًا كبيرًا عن دساتير  
العصر الدراسي العربي الحديث، حتى عند تساوي عدد المحاور في  
الحزمة الدراسية المكثفة التي تصمّم مائة طالب، لا يُعدّ «حاضرًا» تمام  
المحاور بحيث يكون في وضع يسمح له بالاستفادة التامة من مدرس. لا  
عدد قليل من الدارسين إلى حور الشح أما الجالسون بعدد عن الشيخ  
فممكنهم أهل، ويمكن اعتبارهم مجرد متفرجين فيجب على من يرغب في  
أن يكون حاضرًا تمامًا أن يستظم في الدرس، وأن يفترق من الشيخ قدر  
الإمكان، حتى يستطيع الشيخ أن يتعرف إليه وتبدأ بهم علاقة شخصية. أما  
العصر العربي فجميع المحاور فيه مساوون، وجميعهم يُعدّ «حاضرًا» تمامًا  
ويحصل على «ساعات الاعتماد» كاملة، وهذا يؤهلهم للحصول على  
درجة بعضها من الشهادة وفي الجملة، لا يلزمهم تكوين علاقات شخصية  
عميقة مع معلمهم.

وفي أواخر حقبة ما قبل العصر الحديث، لم يستطع الطلاب  
الأرهابيون الذين أهملوا تكوين علاقات شخصية مع شيوخهم أن يدعوا  
حيزهم للرُتب العالية ولا سيما الرُتب العلمية العالية.

## ٢- تعظيم «الكفاءة» والتخلّص من «القوضى»

بدأت الإصلاحات الحادثة في الأزهر في أواخر القرن التاسع عشر،  
فقد رأى أنصار الإصلاح أن التعليم النقدي غير منطقي وغير كفء إلى حد  
مؤسف وقد ساندوا في ذلك الحكم إلى عدد من العوامل؛ أحدها هو  
طول الفترة اللازمة للدراسة، حيث كان طول فترة الدراسة من الساعات  
الممبيرة يستعصم الإسلامي منذ المصور الوسطى<sup>(١)</sup> وبلاحظ هــي  
وورث-دون في حديثه عن أواخر حقبة ما قبل العصر الحديث أن طلاب  
كانوا يصممون إلى الأزهر عند سن البلوغ، وكان من يرصى منهم بالرتبة  
لعلمية لمدة بترك الأزهر بعد عامين أو ثلاثة أعوام فقط أما الطلبة

(١) "Makdisi 1981: 96-98"

الحادون فقد كانوا يقصون ما سب ثمانية إلى عشرة أعوام لينهوا من «الكتب العاشمة»، ثم يقصون وعيًا إضافيًا لالتهاء من العيون المتحسسة<sup>(١)</sup> ويلاحظ لابس أن الرعب في تحقيق أعلى المستويات العلمية كانوا يقصون حياتهم بأكملها وهم يدرسون في الأزهر<sup>(٢)</sup> وعندما تناول محمد الأحمد الطواهي - الذي أصبح شيخًا للأزهر بعد ذلك - حانة التعميم الديني بمالي في حوالي عام ١٩٠٠م، تحدث عن الطلاب الذين يدؤون «دراسة في سن الحامسة عشرة ويظلون فيها لما لا يقل عن عشرين عامًا»<sup>(٣)</sup>، كما يذكر رشيد رضا مدة العشرين عامًا أيضًا<sup>(٤)</sup> ويؤكد حمادي - في حديثه عن تلك الفترة بقرية - أن الطلاب كانوا يقصون ما لا يقل عن خمسة عشر عامًا في دراستهم، وأنهم قد ينمرون كذلك بلا نهاية<sup>(٥)</sup>

والمصدر الثاني الواضح لغير الأداء وضعف الكفاءة هو الطبع عبر الرسمي بعملية التعهيمية برمتها فإن الأزهر لم يكن محض «دراسة» حصراً، بل كانت مساحته تستخدم في الصلاة والأكل والنوم والمحادثات والسعب<sup>(٦)</sup> وبعبارة أخرى، كان يتخلل المسجد الكثير من سمات الشخصية «غير الأكاديمية» وفي تلك الحقبة، كان الطلاب يقيمون بالعمل في الأماكن المرتبطة بالمسجد مباشرة، فكانت شؤونهم الشخصية تمتد إلى المناطق المستخدمة في التدريس.

ومشكلة الكثرة هي عدم وجود شهادات قياسية موحدة، فطالب بعد فضائه سنوات لا يُحصن في الأزهر لا يحصل على شهادة رسمية تبيّن جهوده ولكن كان إيجاره الرئيس يتألف - إلى حد كبير - من العلاقات الشخصية التي أقامها مع محقق الشيوخ وبناء على تلك العلاقات، كان

(١) "Heyworth-Dunn 1939 36-37"

(٢) "Lane 2005 [1836] 214"

(٣) "Al-Zawāhirī 1904 106, 109"

(٤) "Rida 2008 56"

(٥) "Khafajī 1987, 2 178"

(٦) "Mitchell 1991 81"

يؤسس بسببته ومكانه العنصرية، وكاتب الإحارات التي جمعها تستمد قيمتها من تلك العلاقات أيضًا.

في كل هذه المصادر المعروفة لثقافة الكفاءة ترتبط بتركيب تعليم إسلامي التقليدي على التعلم عن طريق المشاهدة والممارسة، باستخدام الممارسة ولصحة والصحة والممارسة هذا ما يستمر أن يمتد تعلم لفترة طويلة، وأن يدخل فيه الاشتراك في الأنشطة اليومية اليومية والصحية أيضًا هي مسؤوله عن تركيب على تنمية العلاقات الشخصية، بدلًا من الحصول على لشهادات الرسمية ولكن إذ كانت تلك السبب تنبع عن مدرسة الشخصية (سني تمحور حولها التعليم التقليدي عن قصد)، فإن الادعاءات الإصلاحية التي تؤكد «عدم كفاءة» الأحرار تصبح إشكالية

بم يكن الدراسات العربية مدركة كما يعني لطبيعة تلك الادعاءات الإصلاحية، فقد كانت تلك الدراسات تؤكد مرارًا وتكرارًا أن التعليم في الأحرار في تلك حقبة لم يكن فقط «غير كفء بصورة هائلة»<sup>(١)</sup>، بل كان يتعامل فيه «التعسف والفساد والمحاباة»<sup>(٢)</sup>، حيث كان «المعلمون» معتمدين في محابة الأقرباء والأصدقاء»<sup>(٣)</sup> ولكن يمكن النظر إلى تلك الأمور نظرة أخرى: فبعد العنصرية في حقبة ما قبل العصر الحديث، يتوقف اكتساب العلم على القيد بالصحة والممارسة في إطار العلاقات الشخصية، ولما عمر لقد عربون عن إدراك هذا النموذج التعليمي، كانت تلك العلاقات الشخصية تدور من قصة للتعليم السلم أو عربية عنه فمن مسلم به عدد

---

(١) "Skovgaard-Petersen 1997 47-49"

و نظر أيضًا

"Heyworth-Dunn 1939 404"

(٢) "Skovgaard-Petersen 1997 49"

و نظر أيضًا

"Zubaida 1990 366-369; Ezzel 1984 221"

(٣) "Heyworth-Dunn 1939 399"

السعد أن التعسف لا بد أن يكون رسمًا وعبر شخصيًا، وبدلًا بمكر وصف  
أي نموذج آخر بأنه يتصف بـ «التعسف والمحاورة والفساد»

ذهب تيموثي ميثل -بأدلة مقنعة- إلى أن النمط السليم التي يتشابه  
النقاد لعموم منتمة من نماذج التعلم الأوروبي، التي تتميز بأبسط معي  
من الأبسط لمؤسسي والنظم البيروهراتي. ويهدف تلك النماذج إلى  
تعليم «الكفاءة» عن طريق اتقنم والتنظيم الدقيق بتمكن ولمان ثم كان  
حبل جديد من مسؤولين الحكوميين المصريين سقطت على هذه النماذج  
في أوائل القرن التاسع عشر، وعالمًا ما كان ذلك في أثناء وجود عتلات  
في البعثات العلمية إلى أوروبا. فحيث بدأ التعليم الإسلامي العبدى  
فحالة في حده «موصى» تامة<sup>(١)</sup>، ولذلك كانت الحاجة دعية إلى الإصلاح،  
وعند الإصلاح يستلزم القضاء على «أوجه العصور» السامة عن ممارسة  
لصحية.

والعصور الأولى في التصدي للعصور هي وضع مسيح ثابت مُبرم  
وبعد أن وضع هذا المسح الأساسي، أصبح ممكً بدأ المزيد من جهود  
لتعريب الكفاءة التعليمية، وذلك عن طريق (١) زيادة سرعة انتهاء الطلاب  
من المسح الدراسي، (٢) وتخصيص كلفة انتهاء الطلاب منه، (٣) وتكثير  
عدد الطلاب الذين يتفهمون منه.

وقد نجحت الحكومة -متعلقة على المقاومة من داخل لأهر<sup>(٢)</sup>- في  
إصدار مجموعة أولية من الإصلاحات في عام ١٨٧٢م وكان يُدّرس في  
لأهر قبل تلك الإصلاحات- أكثر من عشرين مادة وموضوعًا، وحارب  
الأنواع الجديدة أحد عشر موضوعًا منها لتصبح إلزامية، وهي أصول

---

(١) انظر الفصل الثالث في

"Mitchell 1991"

ونظر أيضًا

"Messick 1993: 101-107"

(٢) "Skovgaard-Petersen 1997: 45"

«دقه، ولعمرة، والنوح، والحدث، والتفسير، والسجود، والصرف،  
والمسقط، وكذلك علوم البلاغة الثلاثة المعاني والبيان والتدريج كما سمعت  
المواضع إلى أن تأكد من أن هذه الموضوعات تُدرّس باستخدام كتب قياسية  
إلى حد كبير.

سار هذا المنهج الجديد جًا إلى جنب مع نظام جديد من الدرجات  
العلمية كان سيصدره الأزهر كمؤسسة، فلم يقدّم مكتب الحصول على  
الشهادة بعد ذلك إلا بجوار امتحان نديرة لجنة من الشيوخ وكان هذا  
الامتحان يحير تمكّن الطالب وإتقانه للمنهج الثابت، وكانت الشهادة  
بممنوحة تُعرف باسم «العالمية»؛ لأنها كانت تهدف إلى بيان أن حامليها  
«أصحاء» وأصبح من لا يحمل هذه الشهادة يُمنع من التدريس في الجامع  
الأزهر<sup>(١)</sup>

وقبل ذلك كان الطلاب يتدرّجون إلى أن يصلوا إلى دور المعلم في  
الجامع، فكان الطالب يبدأ التدريس عندما يشعر أنه مُستعدٌّ وقادرٌ على  
ذلك، فيؤسّر عددًا من حلقة دراسية جديدة يألف طلابها الأوائل من عددٍ  
صغير من معارفه السابقين<sup>(٢)</sup>، ومع ارتفاع مؤهلاته وشموعته كان يجمع  
المريد من المتابعين، ويحدث الطلاب المشيرين

من اسمهم أن يتدرّس أن المعلمين - لا سيما في بداية مسيرتهم مهية -  
كانوا يواصلون حضور المحاضرات الدراسية لغيرهم، لشرقية مؤهلاتهم  
تعليمية وعالت ما تستخدم الدراسات حول التعليم الإسلامي مصطلح  
«استعصم من لأقران» لصف قديم الطلاب بالتدريس للآخرين<sup>(٣)</sup> لكن هذا  
المصطلح قد يكون غير دقيق؛ لأن «الأقران» هنا ليسوا أقرانًا بل بمعنى  
أنهم ما زالوا جميعًا يحضرون الحلقات الدراسية، وهذا لا يقتضي أنهم  
متساوون والأدق أن يوصف «الطالب» الأكبر من حيث السن والعم

(١) "Heyworth-Dunne 1939: 400-401, Gesink 2010: 53"

(٢) "Heyworth-Dunne 1939: 69"

(٣) "Eckelman 1985: 98; Mesack 1993: 89"

بأنه "شبح" لظرائه الأصغر منه. وأنوم يمكن مشاهدته الطلاب الصغار يحسبون إلى جدب من هم أكبر منهم في الحلقات الدراسية لكار المشايخ والعلماء، لكن هؤلاء الصغار مسمون زملاءهم لكار بالمشايخ، وأحياناً يكون هؤلاء حقائق دراسة يحصرها هؤلاء الفئة الصغار. وتذكر أن السلطة التعممة في التعليم الإسلامي التقديدي كما ذكرنا سابقاً - تعدُّ نسبة لا مطنمة

في حمة ما قل العصر الحديث. كان المعلم الذي يريد توسع حقه الدراسية يحتاج إلى موافقة العلماء الراسخين، فإن حدثت له جدب الطلاب إذا طعن فيها أو استحق بها العلماء الكبار فكان من المعتاد بعد عقد معلم تحديد لحقه الدراسية أن يحس فيها العلماء ويراقبونه ويسأرون، وقد سم يرحسوا عن إحسانه فسوف يُعدُّ ذلك طعناً في أهنية وسيُطر إلى وقف دروسه<sup>(١)</sup> ومن الطرق التي كان المعلمون يحسبون بها على موافقة علماء لمعترف بهم هو جمع الإحارات مهم<sup>(٢)</sup> وإقامة العلاقات شخصية اقوية معهم. وطالما كان المعلم يتمتع برعاية الكبار، فمن الصعب إشكيت في أهنية وعلى السموال نفسه، كان لعلماء على فئة الهرم التعميمي يسيطرون على زملائهم الصنديين. بالهديد بسحب رعايتهم أو سحدير مهم وفي شبكات علماء الدين المصريين المعاصرين يمكن ملاحظة دهايات مماثلة لذلك

كان عدم الشهادة الجديد بشر معير أساسي في هذا الهيكل التعليمي، وكان يعني أن ربة السالم لم تُعد توفف على العلاقات الشخصية مع كبار، شهادة العالمية كانت تُصح من قبل جهاز بيرومراطي غير شخصي، يمثل لأهر كمؤسسة وقد قتل هذا التعبير بصورة كره من سلطة العلماء لأفراد، فلم يُعد بإمكانهم التحكم في انفس السلطة التعليمية، برقص بعلم الطلاب وصحتهم أو رفض إحارتهم، كما أن فقدانهم سلك

(١) "Heyworth Dunne 1939 69"

(٢) "Heyworth Dunne 1939 67-68"



الإصلاحات جعل من الصعب على الشيوخ تأديب طلابهم ولزامهم بالانضباط الأخلاقي.

وفي أعقاب الإصلاحات، بدأ الطلاب المجهولون يتقدمون لمحصلون على لشهادات العلمية ومثل هذا عدد العديد من العلماء المسميين بطوراً حطيراً بعبه فقال الطواهري في حوالي عام ١٩٠٠م «أليس من لعجيب أن يسع تنهون في إعطاء منصب العالمية إلى حد أن تأتي بطلب أمم لحة لا متحان وهو غير معلوم أصلاً ليؤدي الدروس المعينه له، من غير أن يعرف هل هو من مدسقين أو المتقبر»<sup>(١)</sup> وعبر عن حنة أمده من أن «طلاب لا يتعرفون إلى معلميهم شخصياً» [يظنون] أن تعلم العلم هو أن يجتمع القوم حول شبع ليدفي عنهم كلاماً هو العلم، من غير أن يعرف أشخاصهم، ثم يعضوا»<sup>(٢)</sup>.

كان لطواهري يرى أن التهديد المتوجه إلى التقب لأخلاقي للمعجم لإسلامي يرتبط بتأثير السامح التعليمية العربية الجديدة المستخدمة في المدارس الحكومية الوطنية، وكان يصر على أن شهادة العالمية التي يمسحها الأهرر يجب أن تكون محتلفة «ولا يوهمن أحد أن الشهادة في الأهرر كإشهادة في مدرس لحكومة -مثلاً- تُعطى لكل طالب ساج في العلم، فإن ذلك لشهادة عبئة، المدار فيها على العلم، أما هذه مشهده رئاسة دينة لا بدّ فيها من العمل مع العلم»<sup>(٣)</sup>.

جاءت محاور الطواهري في وقب كان لأهرر يشهد فيه ريدة هائلة في عدد الطلاب، فإن المؤسسات التعليمية الإسلامية قبل العصر الحديث قد تمكنت من تحرير العلاقات الشخصية بسبب صغر حجمها، والأهرر وإن كان عملاقاً بالمعايير التقليدية فإنه صغير مقارنة بالجامعات لحدثه وفي

(١) "Al-Zawahiri 1904 70"

(٢) "Al-Zawahiri 1904 91"

(٣) "Al-Zawahiri 72-73"

حوالي عام ١٨٠٠م، كان يضم ما بين أربعين ومئتين مدرّساً، إلى جانب ما بين ألف وخمسمائة طالب وثلاثة آلاف طالب<sup>(١)</sup>.

ارتفع عدد طلاب الأزهر على مدار القرون لتدفع عشرة مئة مئة سياسات أحدثت التي بدأها محمد علي في بداية القرن ومن بين هذه السياسات كان تركيز التعليم الديني في المؤسسات الكبيرة، كجامعة الأزهر والمسجد الأحمدي في طنطا. كما أغلقت المؤسسات الأصغر وأعيد توجيه أوقافها إلى مشروعات الحكومية المختلفة<sup>(٢)</sup> وبحلول عام ١٨٩٣م، تضمّ حجم الأزهر إلى حد أنه استوعب مائة وسبعة وثمانين مدرّساً وعشرة آلاف وأربعمائة وواحدًا وخمسين طالباً<sup>(٣)</sup> وقد أدت كل هذه التغييرات تآكل نفوذ شخصي لمعلم باسمرار، وساعدت في تعزيز صورته أن نظام الأزهر كان في حالة «فوضى»<sup>(٤)</sup> غير منظمة<sup>(٥)</sup>.

ظل هذا الاتجاه يتعاظم على مدار القرن العشرين، مدفوعاً باسمؤ لكتيني كسر. والاعتماد بأن الأزهر يجب أن يعب دوراً رئيساً في الجهود الحكومية لشر التعليم بين الجماهير. وفي عام ١٩١٧م، تجاوز عدد الطلاب في الأزهر عشرين ألفاً<sup>(٦)</sup> وبحلول عام ٢٠٠٨م، سحق بجامعة الأزهر نحو مائتين وسبعين ألف طالب في مدرّسات الدينية وحدها<sup>(٧)</sup> وبمستند حالات مادية، أحبري الطلاب المسجون في جامعة الأزهر - وكذلك في دار العمود - أنه ليس لديهم علاقات شخصية ذات أهمية مع أسرهم، ولم يقصر هذا على الطلاب الجامعيين وحدهم،

(١) "Gesink 20:0 41"

ونظر أيضاً

"Heyworth-Dunne 1939 27-28"

(٢) "Crecelius 1972 181-182; Gesink 2010 11-17"

(٣) "Gesink 20:0 124"

(٤) "al-Zawahirī 1904 89-90"

(٥) "Gesink 2010 17, 124"

(٦) "Khafajī 1987, 2 179"

(٧) انظر الدليل الرسمي لجامعة الأزهر (٢٠٠٧-٢٠٠٨)، ص ٨٠-٨١.

من طينة لما حصر أيضًا والدكتوراء، حيث الموصول أصغر وأقل عددًا وعادة ما ينظر الطلاب ذوو الموجه التمبدي إلى التوسع الشامل لتعليمهم أيدي نظرة سلبية، وصح هذا جيدًا في حكمة ذكرها في مذكرتي بصدابه

الشيخ إدريس في العقد الرابع من عمره، لديه لحيه قصيرة ويرتدي حلاية بعد الانتهاء من درسته الجامعية في الأزهر، عصى خمس سنوات في المحققات لدراسة التفسير في اليمن، ودرس الآن درجه الماجستير في دار العلوم كما ينمي في شقة سكنية متوسطة الحجم في الطابق الرابع، تقع على مسافة قريبة من كلية الشريعة بجامعة الأزهر، وقد خُولت بصح برلاً تحت إدارة أحد الصوفية الذين تربطهم صلات باليمن. في حجرة لاستقبال، مجلس صوف عن وسائل مسطبة اشكل موضوعه على الأرض إلى جوار الجدران.

حدث من الشيخ إدريس أن يقارن من الأماكن المختلفة التي درس فيها هذا بوصف لوف الذي قصاه في اليمن، قائلاً «في اليمن، ربما يحدث لدروس العامة أكثر من مائة شخص، أما المحققات لدراسيه المنتظمة للطلاب الحاديين فلا يجاوز أذا عشرين أو خمسة وعشرين شخص هذا العدد يقل من الطلاب مهم، لأن المعلم يجد يجب أن يعرف جميع تلاميذه معرفة شخصية وعميقة، مع الحرص على تصحيح دينهم وأخلاقهم، فهم المشايخ في اليمن يقيمون ارتداء الطلاب بعض الراس وكعبة حوهمهم، كما يرجع نجاحهم في التدريس إلى كونهم يعملون بعمقهم ويعلمون قنوة صالحة للطلاب واعدوة الحصة مهمه جدًا في مصر لعدم

حكى لي أحد شيوخ تلك القصة، وهي أنه فوجئ يومًا بنسابة عامي بصلي صلاة محكمة تمامًا، وقد أعجبه تلك الصلاة إلى حد أنه قرّر أن يصلي حقه وبعد انقضاء الصلاة، سأل الشيخ هذا العامي أين تعلم تلك

الصلاة الثامنة فأجابه أنه كان بصلي حلف أحد علماء الدين بكسر المشهورين، وأنه عوّد نفسه على تقليده وهذا دليل على أن رؤية أداء الصلاة أمع بكثير من القراءة عنها في كتاب

ولبي عليه السلام علم أصحابه بهذه الطريقة فمن خلال صحتهم بمسئمة به اكتسب صفاته، حتى أصبحت صفاته صفتهم

أما في مصر، فيحب البحث عن التربة خارج الجامعة، فإن الأسادة يسو فقط عبر مهتمين بإنشاء علاقات شخصية مع طلابهم، بل لا يقدمون قدوة أخلاقية حسنة لهم إذ يدخل الأسادة إلى الفصول الدراسية، وينقون بالكتب على الطاولة التي يجلسون عليها، [أما بشر إلى قبة آخر مهم لمدسنتها]، ثم يهون المحاضرة ويعدرون على الفور، ولا يظهرون أدنى اهتمام بالتعرف إلى طلابهم<sup>(١)</sup>.

استمرت لجهود التحديث توسيع نطاق النعم في الأزهر إعداد ترتيب أساسية بكسر النعم، وقد جاءت إعادة الترتيب المكاني تلك كي تتوافق مع إعادة ترسب المباح وبير عامي ١٩٠٨م و١٩١١م، حدث مزيد من التفصيل في المسح الدرامي الأزهرى، بحيث ورع على ثلاثة مستويات من التعليم (الابتدائي والثانوي والعامي) وكان كل مستوى يستمر لمدة أربع سنوات وكان يترقي في الصفوف المختلفة من الدراسة يستمر احتياط لاحتبارات استوية<sup>(٢)</sup> ثم في السنوات التالية، أجريت تقسيمات أخرى ونقلت مدرسة من الجامع إلى المصافي حديث الإثراء، وأصبحت المسودات تدبها من تعليم تدرّس في معاهد الأزهر، أما دراسات مستوى الجامعي فكانت تدرّس في الكليات المختلفة

أُسست أقدم ثلاث كليات أزهرية في عام ١٩٣٠م، في سبيل الجديدة التي شُيّدت بجوار الجامع الأزهر القديم وقد خُصّصت إحدى هذه كليات سبعة العربية، والأخرى لأصول الدين، ولأخرى للشريعة، وكانت

(١) "Gesink 2010 216-227; Khalaf 1987, 2: 177-180"

كلها المذكور تُعدُّ كنيسة أصول الدين وكلية الشريعة من أرفع الكليات شأنًا في جامعة الأزهر، كما تُعقدُ أيُّهما ورثًا الميراث القلبي للأزهر ومداسبيات من عرون العشريين، انصمَّ أكثر من ثلاثين كنيسةً دينيةً أخرى إلى عظام الأزهر، ونقع جميعها في ما ي جديدة بعيدة عن المسجد نفسه<sup>(١)</sup>

لم يقتصر جهود الحكومة المصرية لإعادة رسم خريطة مكانية للتعليم الديني على الأزهر وحده، بل شملت أيضًا بناء مؤسسات مدنية، من أهمها در علوم، التي تأسست عام ١٨٩٢م. وقبل تقييم أثر هذه الجهود، فمن لمعد أن يقي نظرة داخل تلك المثات الجديدة

### ٣- كلية الشريعة بالأزهر

في أثناء عملي الميداني، حضرت محاضرات في كلية الشريعة وانعقدت بالأزهر وهي دمر إلى توجهها الفكري، تقع الكلية في مواجهة قاعة محمد عله، نظرية منها وهي موطن لحو ستة عشر ألف طالب، منهم ثلاثة آلاف أجنبي<sup>(٢)</sup> قبل لثورة، كانت الشرطه موحودة هناك في كل مكان، وكان بدحول إلى سكة عبر نواحيها مشتم إبرار تصريح الدحول وكان أمر الدوره يراجع باستمرار الأوداء والمسندات الجامعية، وكان بإمكانه التأثير في عممت مبنون والمخرج. وكان الطلاب الذين يُشبه في ميولهم والمتطرفه أو غير الراعين في التعاون مع الأحقره لأميه مُعرضون لعروف وحمه، فكان ذلك عادةً يعني حرمانهم من وظائف هيئة التدريس، أو برفع الدرجات، أو المعافاه على التحرج فعلى سبيل المثال، أحد طلبة الدكتوراه الدين فاسنهم انتهى من كانه رسالته، بكنه حُرم منها في اللحظة الأخيرة؛ لأن اسمه الأصلي أصبح يُنظر إليه بوصفه تهديدًا أميًا ومما لا شر يعجب أن أول ما طالت به المظاهرات الطلابيه بعد ثورة ٢٠١١م

(١) السجل الرسمي لجامعة الأزهر (٢٠٠٧-٢٠٠٨)، ص ٥٨.

(٢) الدليل الرسمي لجامعة الأزهر (٢٠٠٧-٢٠٠٨)، ص ٨٠.

هو استقلال الأزهر عن الحكومة تمامًا، وإزالة الوجود الشرطي تكثيف من جمع أنحاء الجامعة لترك النظام في نهاية المطاف تحل هذه المطالب

تواجه كنه الشريعة تحديدًا مردوخًا يتمثل في الارتحام والقص الشديد لتمويل ومع أن هذه المشكلات متوطنة في التعليم العام المصري بأكمله، كنه قد يكون أكثر وضوحًا فيما يتعلق بالدراسات الدينية. أما من حيث الهيكل والبنة والتخطيط المعماري، فقد ضُمَّت كنه الشريعة على عرار الجامعات العربية المعاصرة إذ يتكوّن منها من خمسة طوائف: أربعة منها فوق الأرض، وواحد تحتها ويبلغ عمر المبنى حوالي ثمانين عامًا، وهو مُرْتَب وفي حادٍ سنة واحدة سلات انقمامة تنثر السبب في لأروقته وأرضيات الحمامات. كما لا تلعب تكنولوجيا كمبيوتر دور يذكر في اسطيم وإدارته، والمعلومات تُجرّد وتقل ورقًا، فشر سائح الاحتراات وحدود الفصول الدراسة المكتوبة بخط اند في كثير من الأحيان- عني حدرن الكلية المنحة بالأنربة. كما تُعزّض لأوراق المهمة حنف ألواح رخاخه موضوعه في مراوير كسره تُصع من الخشب أو الألومنيوم، وعلى جدران السور عشرات من هذه المراوير والفصول لدرسية من مختلف الأحجام، فبعضها يحوي على مقاعد حرسانية طويلة مئة فوق أرضيتها، لكن أكثرها مكثف بالمقاعد الخشبية القديمة. ولا يوجد في لفصول مكثبات للهواء، وللحقيف من حرارة المعاهرة تُفتح النوافد أو تُستعمل مرواح اسقف الكهرومئة لمهالكة وكثيرًا ما يُعبر الطلاب الأحاس من بدون اممائه مصر قصدث عن صدمتهم من سوء حال مشاب الكلية، فيضعفون من تنافس واسع بين شُعبة الأزهر الكبيره في الحارج ولأحوال فبعضه لمؤسسه فبها ويشع على نطاق واسع تفسير هذه لأحوال بأنها دليل على ازدهار الحكومة الوطنية لعلماء الدين.

أدان الصلاة الذي يُرفع في الجامع الأزهر القريب من الكلية لا يكاد يسمع داخل المبنى، كما أن أوقات المحاضرات لا تُنظم حول أوقات الصلاة، وعني الطلاب الذين برعبون في الصلاة أن يجدوا وفًا من المحاضرات المختلفة، فبعضهم يصلي في العرف الصغيرة القليلة لمحضه

بالصلاة، ويتجمع غيرهم على الحصر الأحصر اللاسبكي لئلا يفرض في  
لمرات مؤقتة ولا سامح المعلمون مع التأخير الساجم عن أداء صلاة  
الجماعة، فكثير ما يعلق المعلمون أبواب الفصل لمنع الطلاب من دخول  
في وقت متأخر وقد أوضح أحد الأساتذة ذلك قائلاً: «على الطلاب أن  
يعلموا قيمة العلم، فلا يمكن السماح لهم بالتأخر عن الفصل؛ لأن هذا  
يشير إلى عدم احترامهم للعلم» لكن هذا ليس موقف جميع الأساتذة، فمن  
الواضح أن بعضهم يجعل الأولوية الاستثنائية للصلاة وغيرها من مظاهر  
مدى التهذيب، ولنظر في الملحة الشخصية النادرة التي سببها في  
مذكراتي الميدانية.

الشيخ حسن أستاذ في كلية الشريعة بالأهرام وهو وسطي بوجه،  
يبلغ من العمر اثنين وخمسين عامًا، وهو أصلح حرث، وقد بدأ يشب  
بظهر في لحيته السوداء انطوله. يريدني الشح حسن بدله وكرهه عندما  
يدرس في جامعة، وهو كثير النسم، ويتحدث في بواضع ولطف. وعلى  
جبهته علامة نارية تشير إلى حفاظه على الصلاة، وتحيط به هبة مدحوظة  
من صلاح وتقوى

نشأ لشيخ حسن في قرية في شمال مصر، وكان أبوه وحده من  
الملاحين، ولديه شقيقان وشقيقتان، ولديه من زوجته الوحيدة خمسة أبناء  
ذكور، تخرجوا جميعًا أو درسوا في العلم الأهرام، فأحدهم يدرس في  
كلية الطب بالأهرام، والثاني في كلية التجارة، والثالث في كلية الشريعة،  
وما زال الأخير يدرس في المعاهد الأهرام

بدأ الشيخ حسن تعليمه في سن السادسة، وبعد خمس سنوات قضاه  
في الكتب لتحق بأحد المعاهد الأهرام وأنتم حفظ القرآن في سن الثامنة  
عشرة أو الثالثة عشرة، وبعد أن أنهى المدرسة الثانوية سفل إلى القاهرة  
للتحق بكلية الشريعة ثم انتهى من الدراسة الجامعية في أربع سنوات،  
وعمن مدرّست في أحد المعاهد الأهرام لمدة ستة أشهر ثم رجع الشيخ  
إلى كلية الشريعة لإتمام دراسته العليا، واستطاع سبب تهوّه سابقًا في

دراسته الجامعة- أن يحصل على محه مواصفة؛ ولذا لم يُضطر إلى  
السحب عن عمل آخر استغرق الشح حسن مواب ليحصل على درجه  
الماحير، ثم ترؤح بعد ذلك، وبعد فترة وحيرة بدأ العمل للحصول على  
درجة الدكتوراه التي استغرقت حسن مواب أخرى نشر الشيخ حسن  
خمسة كتب، وإلى جانب عمله في الجامعة، يدرّس لشيخ حسن في  
الحققت الدراسة التقليده خارج الحرم الجامعي<sup>١</sup>

وكما هو الحال في الجامعات العربية، تختلف فصول في كليه  
اشريعه من حيث الحجم والحدول. وعندما طلبت نسخة رسمه من المصح  
الدراسي الحسي، تنقب ذليلاً نشر في عام ١٩٨٧م. ووفقاً لذلك دليل،  
فمن لمقرّر أن يقضي الطلاب الذين يركون حصراً على دراسة لشريعة<sup>٢</sup>  
محو ثلاث وعشرين إلى خمس وعشرين ساعة أسبوعياً، معشمة بن ثمانى  
دورات أو سبع. أما طلبة الماجستير فمفصول حولي أربع عشرة أو ست  
عشرة ساعة أسبوعياً، معشمة على خمس دورات (ولا توجد فصول  
سدكوره؛ لأنّ للحصول على درجة الدكتوراه يكون مكتابة رساله فقط)  
ومع أنّ الحدول السابق يُعطى لمحة لما يبدو عليه المصح، فقد حدثت  
مغيرات جوهريه لم يضعها الدليل في الحسبان (وهذا أوضح في حابه  
الدراسة الجامعة لا الماحير، حيث يبدو أنّ عبء الدورات قد رداد  
بصوره كسره). كما أنّ التأخير المتكرّر في الفصول الدراسية، وعباب  
لمعلّمين، وإعادة الحدوله المستمرة؛ كل هذا يحمل من الصعب تحديد  
مدى مراعاة الساعات الرسميه المحصّنة. وحتى عندما يحضر المعلّمون  
وتُعمد لفصول دراسيه، فإنّ أعدداً هائلة من اطلاب تنعيب عن الحضور،  
ولا سيما في المرحلة الجامعية.

معظم فصول التي حضرها في مرحله الدراسات العليا كانت تسمر  
من سس ساعة وثلاث ساعات، وعادة ما كانت تُعقد مرّة في لأسبوع

---

(١) يتجنّص بعض الطلاب في دراسة القانون المصري إلى جانب شريعه



(أو مرسن أحياناً) وعادة ما كان يحصرها ما بين عشرين وخمسين طالباً أكثرهم من المصريين وكانوا جميعاً تقريباً ما بين منتصف العشرينيات ومنتصف ثلاثيات، مع عدد قليل في أوائل الأربعينيات. وكان أكثر قليلاً من نصفهم من الملحجين، وكانت لحية أكثر هؤلاء قصيرة، وحية بعضهم طويلة، لكن النحية كانوا حلقى بلا لحية. وكان أقل من ربع الطلاب يرتدون بحللة، وكان نصف هؤلاء تقريباً يرتدون عضة الرأس أيضاً، أما الطلبة السابقون فكانوا يرتدون الري العربي تماماً، أي السرو الطويل وتقسيم من منتصف الأنواع، وفضل منهم كان يرتدون الطوقية القصيدة مع ملابس عربية. وفي الحملة، كان يبدو أن الطلاب المصريين - سواء في لأهر أو غيره - أقل مثلاً من نظرائهم الأحاب إلى إطلاق النحلة وارتداء الري الإسلامي.

وفصول المرحلة الجامعية أكثر عمومًا من فصول مرحلة الدراسات العليا (ويعرف سبهما كبير عائلاً) وقد تراوح عدد الطلاب في فصول مرحلة الجامعية التي حصرها من مائة ومائة وخمسين طالباً (ولكن كان يوجد بالتأكيد فصول أقل عدداً من ذلك)، وكان ما من خمس الطلاب وثلثهم من الملحجين، وكلها تقريباً لحي قصيرة، وكان نحو عشرة سمانه منهم يرتدون بحللة، كما كانوا يرتدون عائلاً الطوقية الإسلامية أيضاً لكن غالبية الطلاب كانوا يرتدون الري العربي.

ما من ثمانين وتسعين بالمائة من الأساتذة الذين رأيتهم كانوا يرتدون سده وكرافته، في حين كان السابقون يرتدون الري لأهر في وكان بعضهم تقريباً يظلمون لحيه قصير عائلاً. وكان الآخرون بلا لحيه، مع أن بعضهم كان يطق شارب. ومن حيث النسبة، كان الأساتذة الأصغر سناً في لعقد الخامس، والأكبر سناً في العقد الثامن أو التاسع من العمر.

نعكس لأرقام الواردة أعلاه بحريتي الشخصيه الحرة في كنية الشرعه، ولا يمكن أن تكون أساساً لتعميمات إحصائية دقيقة، ومن ناحية أخرى، وبدء على المفصلات التي أجريتها والتغيرات إلى كميات

لأخرى، يبدو أن ما لاحظته بعكس -على نطاق واسع- واقع لدراسات  
بديهية في المرحلة الجامعة في نظام الأهرار ماكنه

#### ٤- دار العلوم

نظر الآن في دار العلوم، وأود أن أبدأ بلمحة شخصية سجلتها في  
مذكراتي بعددسة لأحد الأساتذة هناك وهذه اللمحة الشخصية مفيدة  
لأنها تقدم للقارئ فكرة أولية عن كيمه اختلاف توجه هيئة التدريس في دار  
العلوم عن الأهرار:

أيدرس الأستاذ نديم عربير مادة الشريعة في دار العلوم، وهو  
وسطى تتوخه كعمره من أعضاء هيئة التدريس ولأستاذ عربير أصبع،  
ويرتدي عبادة ونصب شريعة، ويرتدي بدنه وكرافتة ومع أنه في المعهد  
شامس من عمره فبديه روح شامة، وهو يشوش ورق البان، ومتحمس  
للعمل الأكاديمي، ومنهين بما يمكن بحصه

نشأ لأستاذ عربير في بلدة صغيرة بسبع عدد سكانها حوالي عشرين  
ألف سمة، لكنه يعيش حاشاً في القاهرة كان حاشاً لأنه تاجر ملابس،  
وعمل أبوه في تجارة نسي، كما قام بعض لأعمال برزاعة ولأستاذ  
عربير ثلاث حوت، جميعهم ربان بيوت، وليس بديه أخوة ذكور وعندما  
سألته عن عدد روحه صحت وأجاب «واحدة فقط، واحدة بكمي»  
ولديه ثلاثة أبناء جميعهم محطصون في مهر بديه بئي حد كبير وغير  
ديه، فأحدهم مهندس زراعي، والآخران صيد

تم لأستاذ عربير تعليمه الابتدائي والثانوي في المعهد الأهرري  
وعند التخرج، كان عمه الاختيار من الاسحاق بجامعة الأهرار ودار العلوم  
وقد وقع احبارة على دار العلوم؛ لأنه اصبح بأن الحكومة كانت تتوخه جميع  
بعلامات الماشين بئي لأهرار وبعد أربع سنوات حصل على شهادة جامعة  
في دراسات عربية والإسلامية بتقدير ممتاز، ثم واصل درسه بعد  
مباشرة وسبب بؤفه كان حد البعلامات انقضى انفس حصلوا على محة،

فأتمَّ درجه لماحسب في ست سنوات، ثم أمضى أربع سنوات أخرى  
لستهي من الدكتوراه وبعد أن أتمها انضم إلى هيئة التدريس في دار  
العلوم، وظلَّ هناك منذ ذلك الحين

يصف الأستاذ دار العلوم بأنها «مؤسسة الفكر الوسطي المبور» التي  
تهدف إلى الجمع بين «الأصالة» و«المعاصرة» وهي في رأيه أكثر تقدماً من  
الأهر، ولأهر لا يرا «حامداً» إلى حدٍّ ما؛ لأنه «لم يستعد من لمعرفة  
الحديث» كما استعاد نظيره وعندما سألته عن المعيرات التي تتوقع أن يراها  
في دار علوم في أعقاب الثورة، أحب «تعبيرات قديمة سيّء، فإن در  
لعلوم مؤسسة رائدة، وهي تسق زماها بالفعل»

تقع كلية دار العلوم في الحرم الجامعي لجامعة القاهرة من كدبها  
المختلفة، وهي تحتلُّ هناك مبنى كبيراً غير مميز، وتقع جامعة القاهرة نفسها  
خلف سور يحرسه عدد كبير من رجال الشرطة وقبل الثورة، كتب أعداد  
كبيرة من سارت لشرطه تصطف في الشوارع الواسعة لمؤدبة إلى بوابة  
المدخل الرئيس للجامعة، في مشهد يظهر قوة سلطه الدولة لكل من يقرب  
سها

كانت دار العلوم في البداية كليةً للمذكور فقط، لكنها في أوائل  
الخمسينات فتحت أبوابها أمام النساء أيضاً<sup>١١</sup> وفي حين أن الفصول  
الدرسية في دار العلوم محتفظه، فإن الحسب يجسسون مقصدين، فدرجات  
في جانب والنساء في جانب آخر.

و فصول في دار العلوم معارمةً كنيسة الشريعة- أكثر بوحيداً في  
تصميمها وأكثر ملائمةً لعدد كبير من الطلاب، فدعة المحاضرات تكون  
عادةً طويلة ومستطيلة الشكل، وفي مقدمها مقنة مرتفعة فوقها لمكتب

<sup>١١</sup> "Arian 1983 2"

الذي يجلس لأسناد حلقة، ثم امام تلك المضة صفوف مترضة من المقاعد الطويلة، وقد ضُمَّ الجزء الحلقي من كل مقعد ليصبح بمثابة عضلة للمقعد الذي يقع حلقه مباشرة

واضحاً هناك عموماً لا يختلف كثيراً عن كلية الشريعة، مع أن دار العلوم تبدو أفضل حالاً من حيث النظافة وحالة المبنى ودرجه استخدام الكمبيوتر. وفي دار العلوم عرفة كيرة لفصالة، لكنها لا تحتل موقفاً مركزياً هناك، بل تقع في الطابق السفلي كما أنها حتى وفقاً للمعايير الموصفة هناك - لم يكن حالها وهيئتها مما يدل على أنها أولوية مادية. وكما هو الحال في الأزهر، لا يُسمع الأذان هناك، ولا تراعى مفهوم الدراسة أو ذات صلاة الجماعة. وفي إحدى المحاضرات التي حضرتها، كان صوت الأذان من مسجد بعيد مسموعاً عبر البث، وعندما رأى معلّم لطلاب قلقين لعدم وجودهم في المسجد، بدأ يحذّرهم من «التطرف»، فدار المتطرف هو الشخص الذي يعجز عن تقدير الأولويات فهو لشخص لدي يهتم كثيراً بترك الفصل أو معاداة الامتحان سيذهب إلى المسجد عندما يسمع الأذان لكن هذا الشخص نفسه لا يهتم عندما يرى العثر في صلاة المحاضرات، مع أنه يسب للمجتمع ضرراً عظيماً

في سنوات الأربعين من القرن العشرين، كان طلبة كل من دار العلوم و الأزهر يرتدون ملابس متشابهة، فكانوا يرتدون العمامة والرداء الأزهرى، وكان ينادي بعضهم بعضاً بلقب «الشيخ»<sup>(١)</sup> وبحلول عام ١٩٣٠م، تحسّط طلبة دار العلوم عن ذلك الزي، ثم بدأ الأمر نفسه في الأزهر<sup>(٢)</sup> وسائد الآن في دار العلوم هو الزي العربي، تماماً كما هو الحال في الأزهر، وأما الملابس في دار العلوم شبه بقرتات وصف سابق عند تحديث عن كلية الشريعة.

(١) "Reid, 990 50-51"

(٢) "Rida 2007 18-19"

كانت، بحالبيه العظمى من الفصول التي حصرتها في در العلوم هي محاصرت المدرسات العليا (المحاضرات) في مختلف التخصصات الإسلامية<sup>(١)</sup> (وكما هو الحال في الأزهر، ليس في المذكورة فصول أو محاضرات) كان عدد الطلاب الحاضرين في هذه الفصول يتروح بين ثلاثين وسبعين طالباً ومن ناحية أخرى، كان المعلمون يشكون من عتاد أعداد هائلة من الملحقيين على العباب وفي إحدى المحاضرات، عثر الأستاذ عن عصه من أن أربعين بالمائة من الفصل كانوا عائسين (يكر لم يتصح عندي مدى شيوع هذا الرقم أو دقته)

في الفصول التي حصرتها، كان ما بين ثلثي وأربعة أخماس الطلاب لحاضرين من المذكور، وما يزيد عن نصفهم قليلًا كانوا منتحيين وكاتب جميع نساء محجبات، وهن في هذا الحجاب مثل أغلب الإناث في جامعة القاهرة، حيث ثلاثة أرباعهن (أو أكثر) محجبات أيضاً يكر هؤلاء الطبات المديبات لم يكن يرتدين الملابس النصفية الشائعة في جامعة القاهرة، كما أن حوالي ثلث الطبات الثلاثي رأيتهن في فصول دراسات العليا كن من المستقبات، أما في جامعة القاهرة فلعل نسبة نصفات يعل عن خمسة بالمائة

رمع أن في دار العلوم أستاذة (واحدة على الأقل)، من جميع الأستاذة اندس رأيتهم كانوا رحالاً بين العقد الخامس والعقد ثامن من العمر وكمر يرتدون البدلات والكرافات، ونصفهم تقريباً من المنتحيين (وأكثر هؤلاء بحته قصيرة)، أما السهون فكانوا حديقين أو يطلعون شواربهم.

(١) حصر أيضاً بعض فصول المدرسات العليا في مستوى المتوسطة، وحسب بضم مرات في فصول المستوى الجامعي.

## ٥- إعادة ترتيب المكان والزمان

يعكس الأهر ودار العلوم على ما هما عليه يوم- سادس انتعشة الحديد التي استخدمها الحكومة لإعادة هيكلة التعليم الديني الشيعي، منذ نصف الأخير من القرن التاسع عشر وكما رأينا، فهي أواخر حصة ما قبل لعصر أحدث في مصر، كد التعليم الديني حرة لا يتحرراً من لاسهام المستمر وعبر الرسمي بين حياه المعلمين والطلاب لكن الإصلاحات بدأت فلسفه تعليميه مختلفه تمامًا، ومنذ ذلك الحين أصبح التعليم خاصاً سبي مؤخذ، وهذا السو محدود محدود مكانية ورمزية صارمة، تهدف إلى فصله عن شؤون ليومية الدين، وعن التفاعلات الشخصية بين المعلمين والطلاب

وفي صب النظام الجديد تفح الفصول الدراسية، فتلك الفصول التي تعطل إدارة الجامعة لها بحري في أوقات معشه في أماكن معشه، بحيث تكون لممارسه تعليمه غير شخصية بصورة مخطوطة، فالمعلمون والطلاب من يرى بعضهم بعضاً إلا لعله قصيره في دروس الفصل، كما أن الطلاب من التحقق بامدد من الفصول الدراسية على مر السنين، فإن معتمبه يتعبرون دائف وحلاف لدراسه التقليدية، لم يعد الطلاب يقضي سواب عديدة في كتاب واحد مع معلم واحد وفي المتوسط، بعد الفصول الجديدة أكثر بكثير من الفصول المعادة في الحدف الدراسية الشيعية، مما يحول دور تكوين علاقات شخصية بين الطلاب والمعلمين، كما أن طلاب مذكور أن نجاحهم لا يتوقف على تكوم تلك العلاقات، بل لا يتوقف نصاً على حضور (على الأقل في حائه عدم تسجيل الحضور والعدا) وقد صارحي العديد من طلاب الأهر الذين قاسنهم أنهم لم يحصروا إلى احامه إلا من أجل الاحزاب المطلوبة، وكانوا بسعيرون المحاصرات من رملاتهم.

نحن الآن في وضع يسمح لنا بدراسه مسألة المكان التعليمي بعمق أكبر فنقسم المكان بعكس (ويعرّس أيضاً) أنظمة متدهمه معينة، ويتصح هذا بصورة حاشه في السادس التعليمه الأوروبيه فقد ركزت هذه السادس

على «النظام» نتعلمه بالكفاءة، فإنَّ قلة الكفاءة نسبها الفوضى وتحدث الفوضى عندما تختلط الأنشطة المختلفة بلا داع، فيصعب مراقبتها وتنظيمها بدقة. تستلزم صياغة النظام وضع كل نشاط مفصل في مكانٍ محتجب عن غيره، والرعاية الطبية في المستشفى، والأكل في المطعم، والصلاة في المسجد، ولتعلم في المدرسة فيُنظَّم المكان بحيث لا يتداخل أنشطة مختلفة.

في وجهة نظر الجامعات ذات الطور العربي، فلا علاقة للمعلم بالمحاضرة غير الرسمية في الشؤون اليومية الحياتية؛ ولذلك فإنَّ النظام لصحيح يتطلب فصل التعلم عن تلك الشؤون ويحتجى هذا الاعتراف في تقسيم الصارم للمكان والزمان، فمن أجل التأكد من عدم الخلط بين التعلم والنصريات اليومية كالأكل والنوم، فمن الضروري ألاَّ تُلقى الدروس إلاَّ في لفصول الدراسية، وألاَّ يكون في تلك الفصول معدات الطبخ ولا فرش للنوم، فلا يملأ المساحة المتاحة إلاَّ المكاتب والمقاعد وعلاوة على ذلك، تُخصص أوقات مفصلة للأكل والنوم (في مقابل التعلم)، فلا يُسمح بالتداخل الزمني بين هذه الأنشطة المائية. قارب من هذا الترتيب العام وبين لتعلم الإسلامي التقليدي، حيث تُلقى الدروس في أي مكانٍ وأي زمانٍ، بما يسمح باختلاطها وتداخلها مع جميع أنواع الأنشطة ليومها، ودروس التي تُلقى في منازل المعلمين تقع بسهولة في هذا الخلط، بل حتى الدروس التي تُلقى في المسجد تُلقى في مساحة مفتوحة متعددة الأغراض، ويمكن -بل يقع كثيرًا- أن تُستخدم للصلاة والنوم والأكل وما شابه ذلك.

وهنا نقطة مهمة تؤخذ من الملاحظات السابقة، وهي أن أشكال التنظيم المؤسسي ليست محايدة من الناحية المعرفية، فإنَّ الطرق المختلفة لتربية مكان التعلم وزمانه تحدد افتراضات مختلفة حول ماهية التعلم وكيفية عمله. فمن الخطأُ تعمق أن يُمتصرص -كما هو شائع- أن التعبير عن المؤسسة التي نوقشت سابقًا لم تؤثر إلاَّ في تنظيم الدراسات [في

لأرهر]، وليس في روحه أو جوهره<sup>(١)</sup> ولا شك أن سراب حديثه  
 من وجهات نظر أكثر دقة وتفصيلاً، لكن التقدير الكامل لأثر التحديث  
 أعده محرر عن فهم الطابع المعرفي العميق لتعليم الإسلاميين<sup>(٢)</sup>  
 وسوف تقدم فصول التالية نايداً إصافاً لهذا النوع

## ٦- المعلم بوصفه قلوة

يحتضن طلاب اليوم في الأرهر ودار العلوم فيما بينهم في كعبة  
 تقييمهم للمعلمين مما يتعلّق بالأخلاق والسلوك الشخصي، حيث تشكّل  
 هويت الطلاب اديّة من استقيمت فيميل الطلاب المتوسط إلى أن  
 يكونوا أكثر ساهلاً مع معلميهم أما المتعديون والسترون، فكثيراً ما  
 يتقدرون المعلمين ووقف لاستعداداتهم. فإن سلوك كثير من المعلمين -وإن  
 جميعهم- لا يلبس بعماء الدين ومن الاستعدادات ذات صلة بالمقام أن  
 العديد من المعلمين يركّوا السلوك الإسلامي وأحدوا بقواعد السلوك  
 العربية، كما يعتمد على نطاق واسع أن المعلمين يتسبون القواعد العربية  
 لأن الحكومة المصرية ضغط عليهم ليعملوا ذلك

عثر أحد طلاب الدراسات العليا الأجانب عن حبة أمه من صديق  
 أسرته، قديماً كان كل معلم يقدّم نفسه كنموذج لشيء، فكان  
 يحشد أدائه أم الآن فلا يوجد شيء من هذا، فمعبد كنية بشرية بحد  
 السحائر عن ويسكنهم معه لا يلبس كيف يمكن هؤلاء أن يقوموا بدور  
 الشيخ؟ نحن نحاج إلى قنوه يمكنه عرض الأخلاق الحسنة إنني أطلع  
 شدة في مصر إلى شيخ لأقله، لكن هذا فاجر جداً

(١) "Creelius 1972 204"

ونظر أيضاً

"Creelius 1972 201 Costet-Tardieu 2005 96"

(٢) كي كون وصفاً، أم بار كلاً من التعليم الإسلامي التقليدي والتعليم العربي الحديث  
 من تعليم ولكن في الحصة، يظهر في تعليم عربي درجه من رسمية لا نصي إلى  
 نقل العداية الممكنة/الهائتوس عن طريق العلاقات الشخصية



كما عثر طالب علمي عن دهشة الشديدة من أنني أقمت أي علافة بين أساتذة الأهرم والتربية الأخلاقية، فهل وعياهم تسعان «هل أنت حاد؟ هل من المصير أن يأخذ الأخلاق عن هؤلاء الأساتذة؟ من هؤلاء الأساتذة؟ نحن لا نأتي إلى هنا إلا من أجل للحصول على شهادة إذا أردت الأخلاق، فيجب أن تبحث عنها في مكان آخر».

وفي مقابلة أخرىها مع أحد العلماء التقليديين، وكان قد أشد مراراً وتكراراً أهمية الأخلاق في التعليم، سأنته عن رأيه في نظام الأهرم ومع أنه بحق سرنامج الدراسات العليا، فقد قال إنه يرى أن درسته مضيعة للوقت فدعني جواره إلى السؤال عن السبب الذي يجعله يقضي سواب عديدة للحصول على شهادة ينظر إليها نظرة سلة بلعنة، فأجاب

«العلماء اليوم يحب أن يعملوا وفق المفاهيم العلم لي فرصه يعرف على الشعوب والآن في البلدان الإسلامية في مصر وغيرها - استنطن هؤلاء ندين يديرون للحكومات الأفكار الغربية، وربطوا بذلك بين العلم وحيدة الشهادة الجامعة وهذه الحكومات نفسها اسولت عصاً على مساحد والأوقاف الدينية الأخرى، كما أنها حظرت إنشاء مساحد والمدارس الدينية إلا بتصريح رسمي والمسؤولون المسؤولون يصدر التصريح حرجو من نظام عربي، ولذلك لا يمكنهم تصور أن تكسب العلم إلا عن طريق الجامعة، حتى لو جاءهم أحد علماء الدين مثل شهد له كبار العلماء مسلمين ولديه احزاب عديدة، فما دام ليس لديه شهادة جامعة عدوه جاهلاً، ولن يحصل على وظيفة في مساجد الحكومة، بل لن يسمح به بإنشاء مدرسة، ولن يكون مؤهلاً للحصول على تمويل حكومي لإنشاء مركز إسلامي أو لتدريس في الجامعات، فهذه لفرص لا تفتح إلا لحاملي لشهادات».

ثم شرع الشيخ في ما أن أنه قد أدخل العلم العربي للمجهور أصحاب الشعوب عموماً تسيطر المفاهيم الأوروبية للعلم؛ ولذلك فلا يعدون من ليس معه شهادة جامعة بدلاً لحمل العلم أو محققاً لا احترام وبدلك،

فحتى عندما يرى العالم الإسلامي أن الشهادات الجامعية لا قيمة لها، فإنه لا يزال مصطراً للحصول عليها؛ لأنه من دونها سيفقد الاعتراف الاجتماعي واللام لأداء وظائفه. وبلاحظ الشيخ «عدم» المدرس مصطرب إلى إهدر شائهم بأكامل في الجامعات، بلا فائدة سوى الحصول على شهادة لمحسبر والمكثورة التي لا يمكنهم إتمامها حتى يبدؤوا لعقد أربع أو خامس وهذا كله من أجل نظام لا يؤمنون به، ولا فائدة فيه وعندما يجبرون على فعل ذلك، فإنهم يشعلون عن «دعوة ومساعدة مجتمعاتهم» وعندما يهي من كلامه، أحبري أنه سيرك الأهر بكل سرور إذا استطعت أن أباعه على لاسحق برنامج المذكرات في الدراسات الإسلامية في لولاباب المتحدة ومع أنه يعتمد أن ذلك امرح ليس فيها ما يقبده من حش بعنه، فقد كان مفتعاً بأن الحصول على شهادة عربي سيكون أمر مثيلاً للحصول على إعداد السطاب الحكومة والمسمى بتدبير

إن كثيراً من أستاذة الأهر ودار العلوم يكسبون سبب الطلاب ليس تركهم بسببه فقط، وإنما لإصرارهم على إحد الطلاب على ترك سببه فهي إحدى المحاصرات الكبيرة في الأهر، في المرحلة الجامعية، توقفت المحاصرة عندما حضر شخص من الإدارة وهو أستاذ أيضاً في تفتيش مباحث على ملاس الطلاب، كان هذا الشخص في العقد السابع من عمره، وهو أصلع حقيق، وكان يرتدي بدله وكراعه، وبناظر في ملاس الطلاب، ترك الطلاب الذين يرتدون الزي العربي، وطرد اثنين من الطلاب مسلحين الذين يرتدون الجلابية وقيل لي لاحقاً إن التفتيش كان حرة من سياسة جديدة تهدف إلى التصدي لانتشار الممارسات «المتطرفة» المرتبطة بالثديين السني وفي منامة أخرى، كنت جالسا في مكتب أحد الأساتذة في دار العلوم، وهو شاب إلى حد ما، حليق النحية، وكان يرتدي بدله وكراعه، وكان بعدد حقا صاعداً في قسم التفتيش، ثم دخل عيب ضاب أحسني من جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا ليطرح عليه سؤالاً، ولكونه يرتدي جلابة بضاء كان رد فعل الأساتذة سلبياً، وطلب منه عدم ارتداء تلك الملابس في الجامعة

«نحب أن نفهم أن سُرَّة السيِّ ﷺ لبست هي رداء الملاسل العرسة بقسدية، بل ارندى لبسي هذه الملاسل لأنها كانت شائعة في المجتمع الذي عاش فيه، وقد أشس بذلك مدأ أنه يجب علنا ارداء الملاسل التي تتوافق مع «عرف لساند محك» ولذلك إذا كنت نرعب حقاً في تداع سُرَّة سيِّ فعليث أن برندي الملاسل الشائعة في مصر [أي الملاسل العربية]»

وفي الجملة، من المفهوم صمماً في الأهرار أن الملحبة الطويلة شير لشك في وجود مبول «منظرة». وهو ما يغلل من فرص الفرد في الرقي في تسلسل «هرمي الرسمي الأهرري»، لا سيما المستويات العبد فلذلك يحصون الطلاب ذوي الطموحات العالية، أو حتى الذين يحشون فقط من حرمانهم من عمل في الدولة، على إظهار مطهرهم «المعتدل»، نتجست الملاسل غير العرسة وحلق اللحية

وفي نظر العديد من العلماء، يُعدُّ تشجيع الدولة للسكوكيات العربية حرةً من برنامج متأثر بالبحارح نرعب في إنجاح علماء مستعدين لتأويل نصوص تنصح متوافقة مع المعايير الليبرالية العرسة. يؤكد العالم الأهرري القلدي البوطي (ت: ٢٠١٣) -وهو يشير إلى تحكُّم الإمبريالية البريطانية في الحكومة المصرية في أوائل القرن العشرين أن إصلاح لأهرار كان بحمد أحسنه إمبريالية، وبحرم بأنه لا يكر هذا «[أي مثقف] في عاصمنا العربي وعي شيئاً من واقع الساربح الحديث» ويوضح بوطي أن «سورد كرومر أراد لبرويع للسمية الحداثه لمصر على الموان العربية، لكن ندير الإسلامي كان مصدرًا لمقاومة هذه الجهود» ولذلك سعى كرومر إلى إصعاف فصح لإسلام على مصر، تنمويص النظام التعليمي لدعم التربية الإسلامية ولتحقيق هذه العابة، شرع كرومر في «بث فكرة الاحهاد في صدور أولئك الرحاح الذين امنوا بالمجتمع الأوروبي في كثير من مظهره وقيمته»، ولزيادة أثرهم ونموذهم «سُئمت لهؤلاء الرحاح المصابب الدبسه الحاسه، كالإفناء ومشيحة لأهرار و«د رنه»» وقد

(١) "Al-Buṭī 2009: 112-113"

مكثهم ذلك من إصلاح كل من الأهرم والإسلام بطريقة نعيد المصالح  
الإمبريالية ومؤول إلى التعرّب الثقافي لمصر واليوطني هب يلمح إلى أن  
الإصلاحيين رئيس كميّده والمراعي- كانوا عملاء لبعود الأجنبي  
السياسي المناهض للإسلام.

كما ذكرنا سابقاً، فإن نظرة العلماء المعاصرين لمحمد عبده تُعدُّ  
انتفاضة وذات طابع سياسي كبير؛ ولذلك فإن العديد من العلماء الوسطيين  
سيفصّلون تقييم الوطّي لمحمد عبده، وكذلك نظرة الوطّي الأوسع لإصلاح  
الأهرم إذ يعمل العلماء الوسيطون إلى رؤية محمد عبده بوصفه بطلاً كان  
سعى إلى تمكين المسلمين عن طريق تعريفهم بالأفكار الليبرالية الحديثة،  
كما أنهم يندثرونه بوصفه وطنياً مناهضاً للإمبريالية، ويدعم هذه النظرة  
مشاركه في ثورة عرابي، ودوره في نشر مجلة «العروة الوثقى» المنهضة  
للإمبريالية. وقد عمل إصلاح الأهرم عدد الكثير من الوسطيين- على تقوية  
للمسلمين مصريين، وأتاح لهم الدفاع عن دينهم ووطنهم في العالم  
لحديث.

ومع كون رأي الوطّي موضع خلاف وسرّخ، فإنه شائع بين  
علماء يدين غير الوسيطيين<sup>(١)</sup>، وهو يُعدُّ أحد الطرق التي تُقرُّ بها، بسببية  
بعسمة الحكومة منذ أواخر القرن التاسع عشر ويمكن إقامه الصلة بين  
رؤية الوطّي وأنماط التعلم المتعددة، التي تنصّر بتعلّم بالمشاهدة  
والممارسة، عن طريق الضّحة والملازمة وحتى النصف الأول من القرن  
لعتشرين، اشتهر علماء الأهرم بمعارضتهم للعديد من جهود الحكومة  
لتحديث مجتمع المصري، بحجّه أنها مخالفة للإسلام واستبدوا في  
معارضتهم إلى العلم بأحكام الشريعة، الذي يُقل نظرياً سيد متصل إلى  
السي عليه السلام، فقد نقل العلماء ذلك العلم إلى لأجيل اللاحقه عن طريق  
الضّحة والملازمة، وبذلك اكتسب الطلاب العلم بمشاهدة معلميهم

(١) انظر على سبيل المثال -

"al-Hawālī n d 574-579, 593"

وتقليدهم و لاقتداء بهم فقد شاهدوا مثلاً أن معلمهم كانوا يطمعون بحاهم ويلبسون عمامة؛ ولذلك استطوا أن الشريعة تفرض أو على الأقل تحت إطلاق النجيه ولى العمامة، وإذا ترك الطالب إطلاق لحيته أو لم يلبس العمامة فسوف يؤقنه معلمه. ومن الضروري أن يتدكر أنه في ذلك الوقت لم تكنصوص (أي القرآن والشه) هي مصدر الأدلة لوحده التي يستنبط منها الطلاب أحكام الشريعة، بل كان ما يشاهده الطلاب من أفعال معلمهم الأحاء مصدر إصافياً مهماً من مصادر الأدلة. ولذلك اشتمل علم هذا بأحكام الشريعة على ما رآه وشاهده من معلمه

تعمل طريقه العلم بتقليده هذه على إدامة الفهم المحافظ إلى رعاية لأحكام لشريعة، وكان الإصلاح التعليمي المصوحى من العرب مقوض بك لطريقه المعلمة. وبذلك كان مقوض الفهم المحافظ للشريعة وهذا استطور له جانب يستحق الاهتمام الأول هو أن التحصيل المعلمة العربية لا يقر فكرة المعلم (مثل معلم أحكام الشريعة) عن طريق لمشاهدة وممارسة، وهذا يقتضي أن أفعال المعلم لم تعد مصدرًا من مصادر أدلة لأحكام؛ وبدل لم يعد من الممكن استخدام أفعال المعلم المحافظ لإدامة فهم المحافظ لأحكام الشريعة والثاني هو أنه حتى عندما احتفظت مؤسسات التعليمية الإسلامية بعد الإصلاح بقليل من التعلم عن طريق مشاهدة وممارسة، فلم تعد هذه الصورة من التعلم تؤدي إلى إدامة فهم المحافظ لأحكام الشريعة؛ وذلك لأن الإصلاح التعليمي صار حث إلى حب مع الإبعاد المصحح للمعلمين المحافظين (كأصحاب النعمان والمنتهين)، فاستبد هؤلاء معلمون أكثر انفتاحاً على لمعايير التيسر ليه العربية (مثل المعلمين أصحاب البدلات والحقير) وبذلك أصبح التعلم عن طريق المشاهدة والممارسة يؤدي الآن إلى نسي الفهم اللبرالي العربي لأحكام الشريعة، فقد أصبح الطلاب على كل مثل يشاهدون معلمهم يحذقون بحاهم ويرتدون البدلات، فيستنبط الطلاب من ذلك أن أحكام الشريعة تحت على خلق اللحن وارتداء بدت الملابس وإذا أطلق لطالب لحيته أو لم يلبس البدنه (أو الملابس العربية على الأقل)، فإنه

- هي كثير من الأحياء يتعرض لتأديب على يد معلّميهِ (أو الأجهزة  
الأميّة)

والوصح أسي أرى أن الإصلاح الحديث لنعمم الإسلامي لا يمكن  
حتّزّاه في كونه محطّظاً إمبريائياً يريد نشر المعايير العربية الليبرالية، لكنّ  
البوطي لديه ما يبرّر له قوله إن المشروعات السياسيّة سيرييه لعربيّه سي  
قدّمت في الحقبة الاستعماريّه لعت وما زالت تدعّ دوراً مهمّاً في توجيه  
الإصلاح التعليمي الإسلامي



## الفصل التاسع

### تبديل ممارسات القراءة

في العصر الحديث، أُعيدت هكله العليم الدي التهيدي وبقا لسمط التعليمي دي يعتمد بصورة أساسية على مجموعة معينة من ممارسات القراءة، التي هي بدورها تسلط نوعا معينة من المواد المقروءة ومن أجل استيعاب طبيعته تلك المواد المقروءة، يجب أولا أن نحول اتجاهنا إلى تكنولوجيا الطباعة

#### ١ - موقف المسلمين من الطباعة قبل العصر الحديث

شهد منتصف القرن الخامس عشر الميلادي نشأة تكنولوجيا الطباعة في أوروبا وبحلول نهاية القرن الخامس عشر، كانت نسخة العربية من لقرن تُطبع بالفعل في إيطاليا وبحلول القرن السادس عشر، بدأ المسيحيون في طباعة الكتب العربية في سوريا ولكن صناعة الطباعة لم تترشح بين المسلمين، إلا في القرن السابع عشر، وحتى حينئذ لم يكن ذلك إلا بصيغة من الاستعمار لأوروبي<sup>(١)</sup> ففي الدولة العثمانية، حُظرت الطباعة باللغة التركية في القرن الثامن عشر الميلادي، وعندما رُخصت في آخره في عام ١٧٢٧م لم تشمل استرخيص الكتب الدينية، ولم يُرخص في طباعة القرآن إلا في عام ١٨٧٤م ويقل عن أحد المراقبين الأوروبيين الأوائل وهو

<sup>(١)</sup> "Robinson 1993: 232-233"



يشرح السبب في موقف الأبرار، بقوله: «الأنهم يعتقدون أن الكتب بمقدسه أي كتبهم المقدسة لن تظل مقدسه إذا كانت مطبوعه» (الإمالة من لأصل) <sup>(١)</sup>

جاءت أول مطبعة إلى مصر مع نابليون، في أثناء الحملة الفرنسية في عام ١٧٩٨م وبعد رحيل نابليون، بدأ محمد علي في تشغيل المطابع لخدمة احتياجات الحكومة، فكانت غالب الأعمال المطبوعة في موضوعات كطب والشؤون العسكرية والعلوم الطبيعية، وكان أقل من خمسة عشر نسمة من إنتاج المطبعة مخصصاً للموضوعات الإسلامية وفي نصف الأخير من القرن التاسع عشر، بدأت طباعه أعداد كبيرة من الأعمال لدينية <sup>(٢)</sup>

خزت مقاومة المسلمين لطباعة الكثير من، فكيف يمكن تفسير هذا موقف <sup>(٣)</sup> وفي محاولة للإجابة عن هذا السؤال، سنطرح مثل أسئلة على أهمه الشرح، بحثنا عن طريق الشد <sup>(٤)</sup>، فكانت إذا أحد سببه هذا، يعني وجود المعنى الذي يوضح محتوى الكتاب ويمنع من وقوع الخطأ فيه، أما الكتب المطبوعة فليس فيه ذلك الصمد ولا شك أن الفكرة التي طرحها من مثل قيمة، كتبنا أيضاً غير مكتملة، فعدما يتحدث العلماء المسلمون عن وجوب أحد العلم من المشايخ، فهم بذلك لا يشيرون إلى الحاجة إلى الشرح فحسب، بل يريدون أيضاً التشديد على الحاجة إلى العلم عن طريق المشاهدة والممارسة، وذلك بواسطة الضجة والملازمة

وقد هدأت طباعة بوقود ما بين دراسة الكتب والضجة، فقد كانت الكتب قبل العصر الحديث مدونة وباهظة الثمن أيضاً، وكتب الكتب يدوية موحدة إلى عدد أفراد العلماء وإثماً في المؤسسات بعلمه لخاصة لإشراقهم وسطرهم وفي ظل ذلك كان يمكن منشوح أن يسوسوا قراءة

١) "Messick 1993 115-116"

٢) "Skovgaard-Petersen 1997 51. Mitchell 1991 134"

٣) "Mitchell 1991 150-154"

الطباعة، وأن يحصوهم على الحرص على الصُّحة والملازمة المطوية،  
كشريط موصول إلى مكتب وقد مارس الشيوخ مسطحتهم بذلك بناءً على  
فرض أنه لا يمكن فهم الكتب فهمًا صحيحًا دون العلم المنقّى بواسطة تلك  
الصححة

أدت الطباعة الواسعة لذلك إلى تغيير كل هذا، فلم يُعد على المرء أن  
يظن العالم ليغيره كتاب أو يعني عنده محتوياته، بل أصبحت الكتب  
المطبوعة مدخلاً لتجميع شتى يسير، وذلك ثم يُعد بوصفها إلهي يكتب  
الديني متوقفاً على طوب الصُّحة والملازمة. وفي نظر العلماء المسيحيين  
القيساريين، كانت هذه التطورات بمثابة الحافز البقي لانتشار الأخطاء  
والبدع

أخذ وسر أوسع وجاك غودي أن الطباعة ليست مجرد وسيلة أكفاء  
لتوصيل الأفكار وشرفها، بل الطباعة تعيد هيكلة عميق لإدراك  
إشري<sup>(١)</sup> وقد نشأت إراث إيرشاير الأثر الهائل الذي أحدثته الطباعة  
في فهم النسخة في أوائل العصر الأوروبي الحديث، وكان من لتبعات  
تكرري لهذه التطورات بشيء مطور حديد مخصوص وكتب أدبية، كان له  
دور رئيس في نشأة حركة الإصلاح البروتستانتي. وقد جذبت إيرشايرين  
عدد من معتقدات البروتستانتية المميزة المعنفة بالطباعة، فمها  
(١) اعتقد أن النص المقدس يجب فهمه على ظاهره حرفاً<sup>(٢)</sup>، وذلك بأي  
بإحدى متعلم<sup>(٣)</sup> يمكنه استيعابه، و(٢) اعتقد أن جميع معرفة أدبية  
هي معرفة نصية في صورتها؛ وذلك يستبعد أي نقل غير نصي لمعرفة<sup>(٤)</sup>

وبعبارة كما كان متوقفاً، فقد أدى انتشار الطباعة في المجتمعات  
الإسلامية في القرن التاسع عشر إلى تغير جذري في فهم النسخة والمخصوص،

(١) "Goody 1977, Eisenstein 1979, Ong 1982"

(٢) "Eisenstein 1979 364-367"

(٣) "Eisenstein 1979 343-344"

(٤) "Eisenstein 1979 319-320, 326"

فقد قوّضت لطاعة العرض المديم أنّ تحصيل العلم الديني مستزم التعلم عن طريق المشاهدة والممارسة، بل عرّرت الطباعه لاعقاد بأن العلم الديني يمكن تحصيله تمام التحصيل عن طريق دراسة الكتب والنصوص، كما عرّرت الطباعه أيضًا اعقادًا قريبًا من ذلك، وهو أن الكتب يمكن وسعي- أن تكون مهنة العهم ومبشرة في كتمانها، وترايب هذه المعتقدات مع مجموع حديد من الممارسات التي رثرت على القراءة بحاشة لمفنة وسوف سطر الآن كيف أثرت هذه التطورات في مكانة الكتب والنصوص في التعليم الديني.

## ٢- الدراسة النصية مقابل الدراسة الموضوعية

سنستخدم الجامعات الدينية في مصر طريقتين في التدريس "الدراسة نصية"، و"الدراسة الموضوعية". ونسحدر الدراسة النصية مباشرة من لممارسات التعليمية الإسلامية التقليدية، فقرأ المعلم الكتب كلمة بكلمة مع شرحه وكتبها تحلف أيضًا في عدد من الأمور، فجميع الكتب التي تُشرح مطبوعة، فلم يقد الطلاب يكتبون بسحتهم بأنفسهم، وإن كانوا -في كثير من الأحيان- يكتبون تعليقات المعلم في بسحتهم المطبوعة ويفرق الثاني هو أن الدراسة النصية تكون في الفصول لا في الحنفات دراسية، فيحدث المعلم حذف الطاونة في مقدمة الفصل، ويفرأ الكتاب بصوت مرتفع ويأبعه الطلاب وأحيانًا يطلب المعلم من أحد الطلاب أن يقرأ، ويكتفي بالشرح والتعلق وفي الفصول التي حصرنها، كان للمعلمون ينتهون في الدراسة النصية من خمس عشرة صفحة إلى ثلاثين صفحة في الفصل دراسي الكامل ومع أنه يشيع تخصيص عدد فصول دراسية للكتاب الواحد، فم يكن يُنتهى من الكتاب كله، بل من جزء صغير منه وهي حس أن الطلاب لم يكونوا يحفظون الكتب بدقة، فقد كان يُتوقع منهم أن يقرؤ بعق وتفصيل، بما يرقن أحيانًا إلى رتبة الحفظ وهم مسؤولون أيضًا عن إتقان شرح المعلم تمامًا.

أما الدراسة الموضوعية، فهي انعكاس لتأثير الممارسة التعليمية بحريته الحديثة وفي الدراسة الموضوعية، يُكَلِّف الطلاب في واجهم المبرري بفرء الصوص والكس كلمة بكلمة ويكتفي المعلم في الفصل بإبداء ملاحظاته وتعليقاته حول الموضوعات العامة الواردة في نكبات للدراسي، بدلاً من المرور على الكتاب نقيه كلمة بكلمة

ومن ناحية العملية، كثيراً ما تقتصر الدراسة لموضوعية من بحيرت الموجودة في الدراسة النصية، فعلى سبل المثال بعض لأساتذة الدين يستخدمون لدراسة الموضوعية نادراً ما يرجعون إلى نص الكتاب، نكر بعضهم يترجم به التراث نائماً، فيصع الكتاب أمامه في أثناء لتدريس، كما أنهم يتداولون الموضوعات بالترتب الوارد في الكتاب، ومع أنهم لا يقرؤون جميع نص الكتاب كلمة بكلمة، لكنهم يقرؤون العديدين ويفترت المهمة (كالتعريفات والحدود، والأحاديث المنحج بها، وما إلى ذلك)، ثم يعيدون صياغة الأجراء الأخرى من النص أو يتحدرونها وفي أثناء ذلك يضيف للمعلم ما يراه مناسباً من المحاضرات والتعليقات والشرح.

وجميع الكتب المستخدمة في طريقة الدراسة النصية تقريباً تجاوز عمرها مئات السنين، أما تلك المستخدمة في الدراسة الموضوعية فهي من مؤلفات قرن العشرين وهي -بالمعايير العربية- قصيرة جداً، فتروح عادة من مائه وخمسين صفحة إلى ثلاثمائة صفحة وفي العصور التي حصرتها كان الطلاب عادة غير ملمين إلا بأحد تلك الكتب الصغيرة فقط، وهو ما يُعدُّ معكبات للميول التعليمية التقليدية، التي تركز على لإحكام ولإتقان اسم بقدر محدود من المادة العلمية، بدلاً من القراءة الواسعة

في جامعة الأزهر تُستخدم كلتا الطريقتين النصية والموضوعية في المرحلة الجامعية ومرحلة الدراسات العليا وقد أُخبرت أنه في بعض بمصول تُستخدم الطريقتان معاً، لكنني رأيت المعلمين الذين يستخدمون طريقة واحدة فقط ويبدو أن الكثافة تميل نحو تفصيل الدراسة النصية في

الفصول المتقدمة، لا سيما في مرحلة الدراسات العليا<sup>(١)</sup>، في دار العلوم،  
 فيه أمر وهم أسمع عن أي استخدام لطريقة الدراسة النصية، فكل الدروس  
 تعتمد على طريقة الدراسة الموضوعية. وهذا لا يعني أن الطلاب في دار  
 علوم لم يقرأوا الكتب القديمة فقط، لكنهم إذا قرؤوها فغرض كتابة  
 لأبحاث و لأطروحات و لرسائل، فلا يدرسون الكتب القديمة مع غيرهم  
 من الطلاب في الفصول.

### ٣- الكتابة بوضوح

حوّلت لجامعات الديرة في مصر وجهتها بعيداً عن المتن وهي  
 طريقة دراسة نصية، لم أرهم فقط يهيمون بأخذ المتن، بل يستخدم  
 معتمون الشروحات التي يكون المراد داخلاً في نصها، فلا يتداولون متن  
 ، لا في سياق شرحه الأوسع وهذا يهدف الحفقات لدراسة التفيدية،  
 حيث كثيراً ما كان المتن يُترجم بمفرده.

وهذا التحول عن المتن أوضح في طريقة الدراسة الموضوعية فكما  
 أشرنا سابقاً، في هذه الطريقة نستخدم الكتب المُصنفة في عصر الحديث،  
 ولا تكون هذه كتب عن صورة المتن أو الشروح لمكونه على المتن،  
 بل يتعد مؤلفوها عن طريقة المتن لعدد من الأسباب الأولى أن الكتب  
 الحديثة -سواء تراجعت الاهتمام بالحفظ- لم تعد بحاجة إلى صياغتها على  
 هيئة سهل حفظها. والثاني أن الكتب الحديثة تهتم بالوضوح

وبعد بدأ تصف الكتب الحديثة من النوع المُستخدم في طريقة  
 دراسة الموضوعية في مصر في الربع الأول من القرن العشرين، مدفوعاً  
 بالدعوات إلى إصلاح التعليم الديني<sup>(٢)</sup> ومُتر وصفت هذه الأمور الأستاذ  
 مدار العلوم محمد بدسوقي، فيلاحظ البدوي أن المؤلفات التقليدية  
 «سأدها الإبحار والعموص والحدل المعظمي»<sup>(٣)</sup> فسمى أول من ألفوا

(١) "Al-Dusuqī 2009: 155-167; Eoel 1984: 273-275"

(٢) "Al-Dusuqī 2009: 158-159"

لأعداد المحددة إلى تعبير هذا الأمر باستخدام العبارات الوضحة و ترتيب المنهج<sup>(١)</sup>، وذلك «مصد الشسر والهل»<sup>(٢)</sup> على انقرء وقد كان يعدم لأرهري السوري وهه الرحلي دور دور في لجهود ممره في تأليف كك الكك، وقد قال إن التامس الآن ينتظرون من إحداهت ملاب في مختلف كك الحقه والأصول معاً، منهم شاهدون في مؤلدهت المحدثة لمختلف العلوم التي تشار بساطة الأسلوب وحر التنظيم...»<sup>(٣)</sup>.

ويتضح الموقف العام وراء الدفع من أجل تأليف أعداد حديثة لأسلوب في إحدى المحدثات التي أوردتها في مذكراتي الميدانية

«يُدْرَسُ الدكتور الربيع الشريعة في كلية دار العلوم، وقد بلغ من العمر نحو سبعين عاماً، وهو أشبه اللحية قصيرها، ويربدي بدله وفي مقدستي معه في مكة، سأله عن رأيه في الممارسة التعهيمية التعهيدية، فدان  
«الأساليب العهيدية ليست مناسبة لعصرنا، فحر بعش في عصر  
الكنووج، حيث تقدم العلوم باستمرار وقد اكشف البشر في القرون  
الحاصي أكثر مما جمعه أسلافهم في جميع تاريخ البشرية فهذه الأحوال  
لحديثه تتطلب نقل المعلومات بطريقة سريعة، مما طرق الدرس العهيدية  
عهي بطنه حذاً، فدا قرأب الككبات ككمة بكنمه، فمن يمكنك إلا يدرس  
صفحات منه في فصل دراسي بأكمله

وأب لا أهون به لا يسمى أن يقرأ الطلاب كك براث الإسلام  
عديمة، بل يسمى لهم ذلك، ولكن بحب أن يقوموا به وحدهم، فهذه  
مسؤوليتهم وليس عند المعلمين الوقت الكافي لمرءه كك الكك لطلاب

(١) "Al-Dusūqī 2009: 159"

(٢) "Al-Dusūqī 2009: 155-167"

(٣) "Al-Zuhaylī 2006, I: 22"

وانظر أيضاً

"Khalaf 2003: 8"

في بمصول، وعلوم الشريعة يمكن جعلها دون الحاجة إلى لأساس  
والأساس لمتعة في الجامعات الآن تقدم بديلاً قِيَمًا، وهو أكثر ملاءمة  
للاحيات، الحديثة»

وهي السهية، انتقلنا إلى مسألة الأخلاق وعلاقتها بالعلم، فقال  
«دكتور الربير» هناك بالفعل علاقة مهمة بين الأخلاق والعلم؛ ودلت لأن  
لباحث لديه شخصية واحدة يحتتم فيها الأمور ومن ناحية أخرى، يدعب  
لدى دنى دوراً مستقلاً في صناعة العلم، لكنه يعمل مستقلاً عن  
الأخلاق.

وفي هذه الأيام هناك بعض المراض المتاحة لطلاب أن يأخذوا  
الأخلاق عن أساتذتهم، فمكهم المعني بهم وريارتهم في ساعات العمل  
مثلاً، ولكن في الحملة فإن حجم الجامعات الحديثة والحاجة إلى شرح  
الطلاب في أسرع وقت ممكن أدى إلى غياب التركيز على الأخلاق إلى حد  
ما فلا شك أن الأساس القديمة كانت معروفة في هذا الجانب»

ويكن حلاً ثلاث المسائل، كان الشيخ الربير يرى ضرورة إحراز  
توريد من الإصلاحات في التعليم الديني «نحن في حاجة إلى استخدام  
كتب الحديثة، بدلاً من المور والكتب التقليدية، فتلك الكتب تحتوي  
على الكثير جداً من النكبات القديمة وغير المألوفة، ويصعب على الطلاب  
فهمها. والعصر الحديث هو عصر المعلومات وأجهزة الكمبيوتر، فيجب أن  
تكون المعرفة متاحة بسرعة وبسهولة، ويجب على استخدام الكتب التي  
توفر هذه الحقيقة، والتي يمكن فهمها بلا صعوبة»

تسمى كتب الحديثة إلى تحقيق أقصى قدر من الوضوح، بالاستعانة  
عن العديد من السمات التي تتميز بها النصوص القديمة. وفي حين أن  
كتب المستخدمة في العلم التقليدي ضمت عدداً من عدة فروع، فإن  
كتب ذات لأسلوب الحديث تمل إلى أن تستند بالمفردات والأساليب  
لمعاداة لقديمه كتاب وبعبارة مألوفة لدى القارئ المعاصر ومن الطرق

الأخرى بزيادة الوضوح نفلتُ عدد المصطلحات العتبة عبر المشروحة، فقد كتب الكتب القديمة شمل على العديد من تلك المصطلحات طناً للإيجار (ولتسهيل الحفظ)، وكتب تلك المصطلحات مُشرح في سياق تعبير الشيخ، أمّا كتب الحديث فحذف تلك المصطلحات العتبة حمته، أو نوردتها مع شرح معانيها

والطريقة الثالثة لزيادة الوضوح هي الانتعاد عن لغة السوخره كتبه بني سمر المتون، فقد أشار الظواهري مثلاً إلى أنّ أكثر صعوبة في الفقه بما جاءت من عبارات المؤلفين وإبداعهم المعاني الكثيرة في الجمل المصبرة<sup>(١)</sup> فالكتب الحديث تعلم لطلاب حطان و صحا مفصلاً تمام التفصيل، بدلاً من إعطائهم سلسلة من الكلمات المختصرة بالحذف والإيجار كي يشرحها لهم الشيخ

والطريقة الرابعة بزيادة الوضوح هي الانتعاد عن العاصر الشعريه وللاعبة، كتنظيم والسجع. فقد كانت الكتب القديمة -ولا سيما المتون- تحتوي على تلك الأساليب لسير الحفظ، كما كانت تدرب الطلاب على أساليب اللغة العرسية، فتحسّن فترتهم على استيعاب تعاصيرها الدقيقة ونعينهم على التحدث بلغة.

يشير شارلز هيرشكايند إلى أن الأوروبيين في القرن التاسع عشر رأوا أنّ الأساليب الجمالية العرسية أمر بعيد للعاية، فالكثافة السبعة عندهم تتمثل في نحت آرية اللفظه والسعي إلى تجريد المعنى وإيضائه بوضوح، وبأن كتب لكتابات الإسلامه ممكّنة بالحرره وأثره النقطة التي لا علاقه لها بالمعيراب الواضحة، فقد عدوا ذلك دليلاً على الصحاله الفكرية<sup>(٢)</sup>

(١) "Al-Zawahir" 1904 [26]

ونظر أيضاً

"a)-Dusuqí 2009: 159"

(٢) "Hirschkind 2006: 15"



اهتم المصححون الإسلاميون الأوائل اهتماماً كبيراً بالانتعاش عن الأسلوب الأدبي «المرحرف» الذي ميّز كتابات حقبة ما قبل العصر الحديث، ومن الأمثلة الجيدة على ذلك محمد عبده، هذا وصف حده في سيرته الذاتية بأنها تدور حول «الدعوة إلى أمرين عظيمين الأول هو تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقته منصف الأمة أم الأمر الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير»، ثم يش محمد عبده لإشكالات التي يراها في الأساليب الموجودة آنذاك، فأشار إلى «صرب من صروب التأنيب بين النكلمات، رث حيث غير مفهوم» ثم انتقد أيضاً لأسلوب الذي يراعى فيه «السجع وإن كان مازداً، ويلاحظ فيه الفواصل وأنواع الجناس وإن كان رديف في الدون بعيداً عن أهم»، وقد إن هذا النوع لا يزال موجوداً عند حريجي الأهر «في عبارات المشايخ حاضرة»<sup>(١)</sup>

يرى محمد عبده أن الكناية الصحيحة هي الشر «لعادي»، الذي يتألف من نكلمات والتعيرات المعاصرة، ولذلك كان يشي لسبب التبعيه التي تميز أسلوب الصحف والمجلات والمواد التعليمية الحكومية، ذات أسلوب لأوروبي، التي بدأت تظهر في مصر في القرن التاسع عشر وبهاجم بيموثي ميشيل الفرص المائل بأن الأسلوب عبر الأدبي لهذه الأعمال هو - باعتباره - النمط الطبيعي المقترض في التعبير المكتوب، الذي انحرفت عنه أساليب الكتابة التقليدية القديمة فذهب إلى أن ذلك الأسلوب الجديد يعكس الأفكار العربية عن طبيعة اللغة؛ أي الاعتماد بأن الكنه «العادية» لا بد أن تكون واضحة وشفافة تماماً، وأن تقدم معها لجميع قرائها دون أي إشكال<sup>(٢)</sup>.

(١) "Rida 2006, (al-Qasr al-Awwal) I 11"

(٢) انظر الفصل الخامس من

"Mitchell, 1991"

تتعلق أفكار محمد عبده عن الكسابة بأفكاره عن الاحتهاد، بمفهبي  
أيضاً، فهي ثيمة أحدها عن معلّمه الأفغاني، أكد محمد عبده أن لוחي  
واضح جداً ويسهل فهمه على جميع المسلمين، حتى من لم يتلقّ التعليم  
«ديني» التقليدي<sup>(١)</sup>، فيقول محمد عبده «لكل مسلم أن يفهم عن الله من  
كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من مدّ  
ولا حلف» ولكل مسلم -عد محمد عبده- أن يستنتج من معاني تلك  
لصوص، ومن ادّعى خطأ تلك الاستنتاجات فعليه أن يبيّن الدليل الواضح  
على دعواه<sup>(٢)</sup>.

وأصل المسألة الشرعية التي بافشها محمد عبده يمكن شرحها كما  
يلي القرآن والحديث هما الأدلّة على أحكام الشريعة، فهل لأي مسلم أن  
يفهم أحكام الشريعة بمجرد قراءة القرآن والحديث؟ الإجابة بمقتضى عدد  
محمد عبده على هذا السؤال هي نعم وتعتمد إجابة محمد عبده على  
فهم العربي للحديث للغة والصّوص، وهذا الفهم يرى أن الصّوص  
بعبارة واضحة، ويمكنها أن نقل معناها إلى جميع الفراء؛ ولذا فصوص  
الوحي كقرآن والحديث- واضحة، ويمكنها نقل معناها إلى جميع  
الفراء. وثمّا كانت بصوص القرآن والحديث تدور أحكام شريعة، ويمكنها  
ذلك أن نقل لعدم بأحكام الشريعة إلى جميع قرائها وبعبارة هذا  
الموقف مع أفكار علماء المسلمين في حصة ما قبل العصر الحديث، الذين  
رأوا أن بصوص القرآن والحديث تحتمل تأويلات مختلفة؛ ولذلك فلا يكفي  
(بنفسها) لنقل لعدم بأحكام الشريعة، وذلك الأفكار لتقديمه تسوّج إدعائهم  
للعلماء السابقين (عن طريق التقليد) ولذلك قدّموا كانت بصوص القرآن  
والحديث تحتمل تأويلات مختلفة، فعلى امرء إذا أراد أن يصل إلى تأويل  
صحيح بها أن يعتمد على أقوال الأئمّة العاصين. كالأئمّة لأربعة أصحاب

(١) انظر الفصل الرابع من

"Gesink 2010"

(٢) "Abduh 2006, 3: 307"

بمذاهب الفقهية أما محمّد عبده، فقد رفض هذا التسوية بتمديد، ووصفه  
بـ «الجمود»<sup>(١)</sup> و«التعصب»

ووافق محمّد عبده في أفكاره عن اللغة تلميذه رشيد رضا، الذي أكّد  
مراراً وتكراراً أنصوص الوحي وأصحة وغير معقّده فأكّد رضا أن  
نصوص الوحي كانت شديدة الوضوح، حتى إن المسلمين الأوائل قد  
فهموه مع أمتهم وأنهم لم يكن لديهم فلسفة دينية<sup>(٢)</sup> ووفقاً لما ذكره  
رشيد رضا، فقد دخل على المسلمين بعد الأجيال الأولى - تأثر بثقافات  
الأحبة وفلسفة الأمم وتقاليده الملل الفسدة، فأصبحوا يرون أنصوص  
الوحي صعبة الفهم وبسيطة لتدلّ «خرجت تعاليم [الدين] من مضاء  
السهولة وبساطة إلى مضائق العروية ولعقيد والغش»<sup>(٣)</sup>

ويرى رشيد رضا أن المشكله قد تعاقمت بسبب هيئة كتب العقهاء،  
فيقول: «فهم القرآن والسنة أسهل من فهم كتب العقهاء»، بل يؤكد أن  
لإبن الأبي عاصم في فهمها عشر معشار ما يعاين في فهم كتب العقهاء،  
لاحتلاف أساليبهم ونعدها - في الأكثر - عن أسلوب اللغة فصيح، وكثرة  
صطلحاتهم»<sup>(٤)</sup>

ولعمرو رضا بأن قوّة بثير الجدل، فقد فعل اعتراض من محاوره  
لأرهري الوهمي، فقد المحاور [المعتمد] مدبلاً على بصعوبة البعده في  
فهم النصوص «إن أحداً يمكن في الجامع الأهر عشرين سنة، ولا يقدر  
أن يفهم من كلامهم حقّ الفهم إلا ما تلقاه عن المشايخ الذين تنصّوه عن  
فهمهم».

(١) على سبيل المثال

"Abduh 2006. 3 338-357"

(٢) "Riḍā 2007 7-9"

(٣) "Riḍā 2007 7-9"

(٤) "Riḍā 2008 55"

فأحانه رشيد رضا "إن هذا مرض اجتماعي عارض يجب أن يعالجه،  
ومنى أصلاً علاجه انحصار في يرون، وتظهر في آبء عصره سُنَّة الله في برقي  
لأبء، كما هي ظهرو في عبرنا من الأمم الدين يرتقون في لعهم وجميع  
علومهم ..."

وقد استخدم محمد عبده ورشد رضا وسيدو لطبعة الحديدو بشر  
أفكارهم، فم يكن بشر هذه الأفكار باسفل انشغلي في الحقباء لدرسية  
التقيدو حبراً مفصلاً عنهم؛ وذلك لعدد من الأسباب، منها أن كتبها  
م يكن عبده من الأسابيد ما يرصي الأوساء التقيدو في الأهر، كما  
عُرف عن محمد عبده أنه جعل الأعابي وهو شخص مشر عدل- شيخ  
له<sup>(١)</sup>، وقد قوبل محاولات محمد عبده للتدريس بمصايفات من العمدو  
لأحرير، وأحبر سورة على بقل دروسه إلى مبرله بعد أن كانت دروس  
هقة<sup>(٢)</sup> وأما رشيد رضا، فكان مما يعبه في الأوساء التقيدو كونه  
تسبداً لمحمد عبده عدلاً من محاولة إصلاح الأهر من لدحل، استفاد  
كل من محمد عبده ورشد رضا من الفرص الحديدو التي آتاحتها تكنولوجيا  
الطبعة؛ وبسبب فضلاً استغلال الصحف والمجلات ذات الانتشار الواسع

نصف بدبراً فبب حبسك السببات من القرن لتاسع عشر بأب  
اسوت اردهار بصحافة العروة<sup>(٣)</sup>، وبشير إلى أن العديد من بلاميد الأعابي  
أصبح لهم دور رائد في الصحافة المصرية<sup>(٤)</sup> وفي عام ١٨٨٠، بولى  
محمد عبده بحريو الحديدو الرسمية «الوقائع المصرية»، وفي عام ١٨٨٤  
اسفل إلى فرنسا، حيث تعاون مع الأعابي في إصدار المجلة لإصلاحية  
«العروة الوثقى»، وعن طريقها نعرف رشد رضا إلى أفكار محمد عبده،  
فابصم إليه في مصر بعد عودته أي محمد عبده من أوروبا وفي

(١) "Kedourie 1997: 12"

(٢) "Gesink 2010: 95"

(٣) "Gesink 2010: 77"

عام ١٨٩٨، أسس رشيد رضا مجلة الشهرة الشهيرة «المنازل»، التي ظل يعمل في تحريرها حتى وفاته في عام ١٩٣٥م

من الأهمية بمكان أن الأعداء ومحمد عبده ورشيد رضا كنهم كانوا يكسبون في المجلات والصحف لواءه الانتشار، التي كانت موجهة إلى عامة المسلمين، واهتموا بذلك بدلاً من إنتاج الأعمال العلمية بتقنيته التي تستهدف لشيوع وهم بذلك كانوا يعملون باعتقادهم أن العلم يمكنهم من حطاب بصوص لوجي، كما تسوا التكنولوجيا وممارسات المعرفة التي كانت مسؤولة إلى حد كبير عن الإطاحة بالمطور اللعوي ولساني يدي بني عليه منهج بعبور القديمة قبل العصر الحديث

كما ذكرنا سابقاً، فقد كان من المحطات الرئيسية في تاريخ الأهرام تعين المراعي -تمسك محمد عبده- شريكاً للأهرام (١٩٢٨-١٩٢٩م)، ثم (١٩٣٥-١٩٤٥م) كان المراعي موافقاً لصد في أفكاره عن لغة والتفكير، ودعى إليها في موجهة المعارض المنع من التقليديين فأكد المراعي أنه من الممكن الوثوق في الكتب الدينية المختلفة دون تنقيح عن شيوخ بالأساليب المتصلة<sup>(١)</sup> كما أصدر على أنه «في علماء المعاهد الدينية في مصر من توفرت فيهم شروط الاجتهاد ويحرم عنهم التقليد»<sup>(٢)</sup> ورد على القول بأن الاجتهاد شروطاً صعبة، ذهب المراعي إلى القول بأن الاجتهاد ليس من شرطه قراءة القرآن باللغة العربية، بل من الممكن أن يعتمد الاجتهاد على ترجمته للقرآن<sup>(٣)</sup> وعلى الرغم من أن علماء الأهرام سابقين قد استكروا أفكار محمد عبده عن اللغة والتفكير، فقد ساعد المراعي على نقلها إلى المنهج الرسمي للأهرام.

١. "Al-Maraghī 1949: 28-30; Costet-Tardieu 2005: 208-209"

٢. "Al-Maraghī 1959: 18-19; Costet-Tardieu 2005: 189-236"

٣. "Costet-Tardieu 2005: 239-241"

#### ٤- التعليم باستخدام الكتب الواضحة

أدت الكتب الدينية الحديثة بعد كتابتها في هيئة شريحة اسطوانة عبر مصعوطه، وبعد نعيمها من الاصطلاحات والتعابير القديمة - إلى تباع مدارس القراءة الجديدة المرتبطة بطريقة الدراسة الموضوعية وتساعد تلك الكتب الواضحة على عرض فكرة وصوح المعنى الدعوي، فلم يعد للطلاب في حاجة إلى تعليق الشيخ على النص كلمة بكلمة، بل يمكن تكليفهم بقراءة جميع الكتب تقريباً وحدهم كما لم يعودوا مفقدين بسرعة شرح المعلم سطرًا سطرًا بل يمكنهم الاسهاء من النصوص بسرعة أكبر بكثير

وحقيقة أن الطلاب أصبحوا يقرؤون أكثر ويحاجون إلى وقت أقل من المعلمين توصف بأنها تقدم هائل في «الكفاءة التعليمية» لكن تلك الزيادة في «الكفاءة» - هي مظهر لتعليم الإسلامي التقليدي - جاءت على حساب ما هو أعظم، فلم تعد الكتب بمثابة القمد التي تربط بين المعلم والمعلمين بعلاقات الصحية والملازمة، التي كانت تتيح التعلم عن طريق المشاهدة والممارسة ومن دون هذه الطرق من المعلم لم يعد من الممكن نقل العلم بأحكام الشريعة نقلًا صحيحًا كما أنه من دون تلك الطرق، صنف البعد الأخلاقي في التعليم الإسلامي



## الفصل العاشر

### التيار السلفي والتيار الوسطي

أدت الهجمات على المذهب الإسلامي التفليدي بمادة محمد عنه ورشد رضا - إلى ظهور بارز إصلاحيين التيار السلفي والباري الوسطي، ويتميز هذان التياران بموقف معي من مسائل الاجتهاد والتقليد، ويمكن فهم هذا الموقف بالرجوع إلى نظرية الهرميوطيميا أثرت سابقاً إلى أن الاجتهاد هو عملية هرميوطيقية، يستبسط الإنسان عن طريقها العلم بأحكام الشريعة من مصادر الأدلة ذات الصلة وهذه المصادر -عد المسمى قبل لعصر الحديث- تشمل (١) كلام الله في القرآن، (٢) وأفعال النبي ﷺ الواردة في الأحاديث، (٣) وأفعال العلماء السابقين، (٤) وأفعال لعلماء المعاصرين أم التيار السلفي والتيار الوسطي، فيتشبه مفهومًا محليًا بالاجتهاد، ويمكن القول -تيرًا للمسألة- إنها يرجعان إلى عدد أقل من المصادر ذات الصلة المستخدمة في الاجتهاد فمصادر الأدلة عند السلفي والباري الوسطي هي ما يلي فقط (١) كلام الله في القرآن، (٢) وأفعال النبي ﷺ الواردة في الأحاديث.

ولما كان التيار السلفي والباري الوسطي لا يقرران أن أفعال العلماء السابقين من مصادر الأدلة، فإن كلا التيارين يعتقد أنه من المشروع مخالفة أقوال العلماء السابقين وعلى وجه الخصوص، من المشروع مخالفة أقوال لأئمة الأربعة ومذهبيهم الفقهاء وكذلك لما كان التيار السلفي والباري الوسطي لا يقرران أن أفعال العلماء المعاصرين من مصادر الأدلة، فإن كلا التيارين يرى أنه من السائق ترك الضحة والملازمة. وفي الجملة، يرى



التيار السلفي والدار الوسطي أن أحكام الشريعة يمكن تعميمها علماً كافياً بدراسة النصوص (أي القرآن والسنة) دون أي حاجة إلى العزم عن طريق مشاهدة والممارسة

وبذلك فإن التيار السلفي والوسطي بصورتان وصفاً يقوم فيه الأفراد الذين لم يشتعروا قط بالضحك والملازمة بالاجتهاد، عن طريق استنباط أحكام شريعة من القرآن والحديث، فيوصل هؤلاء الأفراد إلى أقوال وآراء مستمدة في أحكام الشريعة. هؤلاء الأفراد لا يرجعون إلى أقوال غيرهم (بالتقليد)، كالأئمة الأربعة ومذاهبهم الفقهية.

أقول مرة أخرى كل هذا يُعدُّ شبيهاً معرطاً؛ ولديك أدلة أن تؤكد أن أنصار التيار الوسطي والسلفي - من الناحية العملية - مسحون صحتهم قدرًا من القيمة لدلائل لأفعال العلماء السابقين وأفعال العلماء المعاصرين لكن تلك القيمة أقل بكثير مما كان عند علماء ما قبل العصر الحديث (والتقليديين المعاصرين).

والاختلاف الأساسي كما مرى بين التيار السلفي والوسطي بعثت بالطرق الاجتهادية التي يستخدمونها في فهم القرآن والحديث، فالدار السلفي يرتكز على منهج ظاهري حرمي، أما التيار الوسطي فيرفض منهج الحرفي، ويدعو إلى الاستخدام الواسع والجدلي للاستنباط والاستحسان. وفي هذا الفصل، سألقي نظرة فاحصة على كلا التيارين، وسأبدأ بالتيار السلفي.

### التيار السلفي

اكتسب التيار «السلفي» اسمه من إصراره على اتباع «السلف»، أو لفروع الإسلاميه الأولى. لكن ما يميز «السلف» عن غيرهم من المسلمين ليس تحييدهم لسلف فحسب، بل ما يعتقدونه في منهج السلف في تفسير النصوص. يعتقد السلفيون أن الأجيال الأولى كانوا أصحاب منهج حرمي ظاهري صارم<sup>(١)</sup> فالسلف - عند المسلمين - كانوا يعتقدون أن

(١) "al-Khujandi 2001: 58"

الاجتهاد الفقهي أمر يسر، ويعقلون أن معنىصوص، نوحى تُعبر عنه  
الفاظه لظاهرة بعيرًا واصحًا. وسب تركيز السفين على معنى الظاهر،  
هون مستفديهم يسموهم أحيانًا باسم «الظاهرية الجدة»<sup>(١)</sup>

ومع أن تبار السمي يتشّى نوعي المصحح «الحرمي» أو «الظاهري»،  
هون ذلك المصحح في التحقيقه يُعدّ صورةً معقّلةً من الظاهرية، ويسمّون  
لا يحارون سرعة لظاهرة المصححة (التي هي أقرب إلى المذهب لظاهري  
لمصرص)، بل يمدون بانقياس ويرون أنه وسيلة صالحة لتوسيع أحكام  
لتشريع، سكتهم في الجملة يرفضون الاستصلاح والاستحسان وتدّكر أن  
الاستصلاح هو لتحتي عن الحكم (وربما إصلاحه) في ضوء الظروف  
جديده، وأن الاستحسان يصمّر وصنع استثناء معيّن لتحكم في ضوء  
الظروف الحديثة

يستلزم فهم التيار السلفي في مصر مراعاة الروابط التاريخية بين مصر  
واسعودية، هون العودة الآن تُعدّ بمثابة المركز العالمي للدعوة لسننة  
وفي حين أن التيار السلفي عالمًا ما يتعرّض لاصطهاذ وقمع كبير في أجزاء  
أخرى من العالم العربي، فالسننة هي العفيدة الرسمية للدولة في المملكة  
العربية السعودية

لدولة السعودية الحديثة علاقه هريده بالمذهب الحسيني؛ ففي عام  
١٧٤٤م، تحالف ابن سعود وهو زعيم قبلي من شمال وسط شبه الجزيرة  
العربية مع المصلح الديني الحسلي محمّد بن عبد الوهاب (ب ١٧٩٢م)  
وقد أحد ابن سعود بمصحح محمّد بن عبد الوهاب وجعله عفيفةً لمملكه،  
سي توسّعت تدريجًا عبر شبه الجزيرة، لتصبح الكيان الوطني المعروف  
الآن باسم «المملكة العربية السعودية»

تصمّنت الرعه الإصلاحية عند محمّد بن عبد الوهاب عددًا من  
لعاصر المختلفه يتعلّق العنصر الأول منها بالصوفية وخلاق للشائع، هون

(١) "al-Qaradāwī 1999: 230; al-Qaradāwī 2006: 61"

محمد بن عبد الوهاب لم يطمح في شرعيه التصوف نفسه، بل نُصْرَحَ قائلًا «ولا نكر الطريقة الصوفية وتربيه الباطن من ردائل المعاصي المعتقدة بالعلب وبعجور رح، مهما استقام صاحبها على القانون الشرعي»<sup>(١)</sup> لكن محمد بن عبد الوهاب كان معاديًا أشدَّ العداوة لعناصر معتبة في المذهب الصوفي لمرسوطي، التي كانت تعتقر إلى أساس واضح من نص لוחي، كما كان يعارض أيضًا العناصر البدعية في التصوف المحلي، يدي كان يبدو متسامحًا مع الشرك والسحر.

أما المنصر الثاني في البرعة الإصلاحية عند محمد بن عبد الوهاب فهو عصر فقهي، وكان يعكس تعقده في المذهب الحلي و لمدب الحلي لأهل شهرة وعددا من مائر المذاهب هو أكثر المذاهب لأربعة ملاء إلى البرعة لظاهرية في تفسير النصوص وفي حين أن الحاشية لا يعفدون بوحوب مراجعة المذهب الفقهي عند تعارضه مع حطاب القرن والثة، فإن فصلًا إصلاحية في المذهب كان يستل هذا الموقف هذا الفصل كان يصوده بن سمية (ب ٧٢٨هـ/١٣٢٨م) وتلميذه ابن القيم (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م)<sup>(٢)</sup>، وقد نأثر المذهب الفقهي لابن عبد الوهاب بهدين برحليين، وإن كانت برعة الإصلاحية في هذا الحاب احف مهم

يري محمد بن عبد الوهاب أن التقليد لا محور يد يعارض قول المذهب الفقهي مع القرآن والثة، لكن ظهور المعارض لا يكفي وحده لتترك قول لمدب، إلا تتحقق شرط الأول أن يكون ادلس واضح ولا لس فيه، والثاني أن يكون القول الآخر معا قال به أحد المذاهب

(١) "Sulayman bin Salman 1342h 54"

وسيل محمد بن عبد الوهاب إلى التقيد لعناصر معتبة من التصوف مع اعتراقه بمشروعيته في بحمه، يشبه مذهب الحاشية لأخريين، كان اسمه واس بجوري

(٢) انظر

"Ibn Taymiyya 2004. 20 247 252; Ibn al-Qayyim 2004. 2 4 470-479"

وانظر أيضا

"Rida 2008 114-115"

لعقبيه الأخرى كان الإصلاح الفقهى عند محمد بن عبد الوهاب موصفاً  
بلى حد ما، وكان يقتصر على تعديلات جريئة على المذهب الحنبلي كما  
كان على عرار معاصره. يؤكد أن المذاهب الأربعة صحيحة في نفسه،  
وأن لمسلم مأمور بتتبع أحدها، وكان يؤكد أنه ما زال ملتزماً بقصد الإمام  
أحمد بن حنبل<sup>(١)</sup>

في أوائل القرن العشرين، شرعت التيارات الإصلاحية الحديثة في  
إعادة تشكيل الحنبلية المتأثرة بالوهابية في السعودية. وقد شأ أهم هذه  
لتيارات في مصر<sup>(٢)</sup>، حيث عثر محمد عبد الله بن عبد الوهاب<sup>(٣)</sup> وكان  
ابن الوهاب، بل وصف محمد بن عبد الوهاب بـ "مُصنِّح العظيم"<sup>(٤)</sup> وكان  
إمام محمد عبد الله بالقدم العلمي قد جعله متعاطفاً مع جهود الوهابية  
بمؤخه نحو استنصال الشرك والسحر. كما كان علماء الوهابية - مقارنةً  
بالتقليديين في الأزهر - أكثر استعداداً لتبني الحروح عن العبد. لكن محمد  
عبد الله بن راجح أخرى - لم يعجبه الميول الطاهرية عند الوهابية - وعلى أي  
حال، فإنَّ رشيد رضا - لا محمد عبد الله - هو الذي دخل عن طريقه بفكر  
الإصلاحي حديثاً إلى المملكة العربية السعودية

سم ينشئ رشيد رضا مثل محمد عبد الله - فقط البرعة الطاهرية لموجوده  
عبد الوهابية<sup>(٥)</sup>، لكنه كان أكثر معارضة بكثير لاحتضاره الأوروبي من  
شخصه، وأقل انفتاحاً على الأموال الفقهية ذات الميول الليبرالية

(١) "Sulayman bin Saḥmān 1342h 44-45"

ويلاحظ على المرید عن محمد بن عبد الوهاب: انظر

"Dallal, 1991"

(٢) "Rida 2009"

(٣) "Wahba 2001 7"

وانظر أيضاً

"A. Amīn, n.d. 23"

وقد عثرت بوجود هذه المعلومات بعد الاطلاع على كتابات نعيم بن محمد  
إسماعيل المقدم

(٤) "Rida 2007b 157-162"

وبعد وفاة محمّد عبده في عام ١٩٠٥م، ظلّ إعجاب رشيد رضا بالوهابية يردّد شيئاً فشيئاً، وأصبح هذا موضوعاً بارزاً في كتاباته<sup>(١)</sup> لكن من أوجه الاستمرارية الوهابية، التي ظلّت تربط بين عبده ورشيد رضا، هو الرقص المقاطع لتعبه<sup>(٢)</sup>، وحتى القلّد الحميف عبد الوهابية كان رشيد رضا يراه ضلّالاً

لعت كتب رشيد رضا دوراً حاسماً في تحوّل الحليّة عبد الوهابية إلى السلطة. وكانت الشخصية الرئسية التي وسّطت هذا التحوّل هي محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٩٩٩م) وُلد الألباني في ألبانيا في عام ١٩١٤م، وكان أبوه من علماء الحنابلة، وقد هاجر أبوه إلى دمشق عندما كان الألباني طفلاً. تلقّى الألباني العلم على المنهج الحنفيّ على والده، لكنّ التعبير الحديث كان قد بدأ يظهر في الحياة السوريّة، وكانت الصناعة قد أبحاث الكتب والمجلات، كما اُفتُحَت المكتبات العامة، واستعاد الألباني الموسوعي استعادةً تامّةً من هذه العنصرات، وعن طريق قراءته لمسقطه -التي كانت شديدة الاتساع- تعلّم نفسه وأصبح عالماً حبيباً في علم الحديث وحلقاً لأسلافه، لم يُعصر وقتاً يُذكر في استقبي عن العلماء؛ ولذلك لم يكن معه إلّا التمليل من الإحارات<sup>(٣)</sup> وفي تلك الفترة بدأ الألباني يقرأ في مجلة «المصار» هجوم رشيد رضا على الهند، وتأثّر بصعود التيارات المماثلة لذلك داخل سوريا<sup>(٤)</sup> وفي خمسينات القرن الماضي، بدأ الألباني في التدريس في حلقه دراسة عبر رسميّة، لكنه بسبب الاصطهاد السياسي بعد ريادة شهرته -عاد سوريا في حدود عام ١٩٦٠م، وعُيّن مدرّساً في المملكة العربيّة السعوديّة

(١) "Rida 2009"

(٢) "Rida 2008"

(٣) "Lacroix 2009 63"

(٤) "Lacroix 2009 63-64; Brown 2007 321-322"

ومع الأساسي ظهر منهج «التيار السلفي» بصورة مكتملة. اشتهر الأساسي  
برفضه انتماً للمذاهب الفقهية الأربعة، وكان ينقد التعليليين؛ لأنهم «يؤثرون  
مذهبهم على الكتاب والسنة عند الاختلاف، ويجعلونه معياراً عليهما»<sup>(١)</sup>،  
ويحطّ على «العرفيين بأقوال الأئمة واجتهاداتهم [ولا يعرفون الموفق  
سلكاً والسنة منها من المحائض]»<sup>(٢)</sup> «فأعلم حق النعم بما هو في  
الكتاب والسنة، لا في آراء الرجال»<sup>(٣)</sup>.

يخالف رأي الأساسي اختلاف كبيراً عن الإصلاحيين فيما قبل لعصر  
الحديث تدبّر مذهبهم سابقاً، فإن ابن تيمية<sup>(٤)</sup> و ابن القيم ومحمد بن  
عبد الوهاب يؤمنون بضرورة مخالفة المذهب الفقهي في مواضع منه،  
حيث يتعارض المذهب معصوص الوحي، ولكن حيث لا يوجد نص  
قاطع، تبقى سلطة المذهب ثابتة ويظل التعليل سائداً معمولاً به (في  
بجانبه) ويدتأثرون جميعاً بنسب المذهب الحنبلي، وأثروا أنفسهم  
بمذهب فقهي معين.

أما الأساسي فقد رفض التعليل رفضاً قاطعاً، فلم يمتح المذهب القديمة  
أي سلطة أو مرجعية، ورفض الانتماء إلى أي منها فيجب على كل فقيه  
عند الأساسي - أن يحتشد في الأحكام بنفسه، فحينئذ يحدث الصوص  
بوصحة أحد بطلانها حرفاً، وإذا لم يكن النص كذلك اجتهد في تفسيره  
قدر الإمكان ولكونه حراً تماماً من التعليل، فليس من المهم ما إذا كانت  
آرؤه توافق أقوال المذهب الأخرى الموحودة؛ وبذلك لم ينتهت الأساسي

(١) "Al-Albanī 2005 86"

وللاطلاع على السهج العام للأساسي، انظر

"al-Albanī 2005, al-Albanī 2004 39-65"

(٢) "Al-Albanī 2005 77"

(٣) "Al-Albanī 2005 76"

(٤) للاطلاع على مناقشة عدته للعلاقة بين ابن تيمية والمذهب الحنبلي، وعلاقة ذلك ببنيته  
«فريدة» انظر

"Abū Zahra 2008 282-285"

من تتوصل إلى أحكام فقهية لم تُسق إليها، تتعارض مع صفوف عن  
الفقه "سابق" ومع أن الألباني يوافق رشيد رضا في رفض القيد،  
فإنه يميز بينه عن رشيد رضا بتمسكه بالحرفية الشاملة

وبسبب ذلك النظرة، اتعد الألباني قول محمّد بن عبد الوهاب  
بانقييد، وأثار ذلك عداء العلماء البارزين في السعودية وفي عام ١٩٦٣م،  
أجبر على رحيل إلى الأردن لكن الألباني كان له مواقف أيقن في  
السعودية، فأثّر في أفكاره الحاملة ذوو التوجّهات الإصلاحية، مثل  
أشبح عبد العزيز بن باز (ت ١٩٩٩م)، ومحمّد بن صالح العثيمين  
(ت ٢٠٠١م) ومحبون العقود الأخيرة من القرن العشرين، ترسّخت مكانة  
ابن باز وبن عثيمين والألباني، ليصبحوا أكثر الشخصيات تأثيراً في الحركة  
السلفية في رداد انتشارها في العالم وفي حين ظلّ الألباني خارج  
السعودية، فقد أصبح بن باز مفتي المملكة، وحضر هذا الدعم استمرار  
رعاية الدولة لترويج لأفكار الألباني في الداخل والخارج

ساعد العقود السعودي على ظهور السلفية المصرية في السبعينات<sup>(١)</sup>،  
وقد شتهرت السلفية في مصر بعدم ارتباطها بمؤسسات معينة، سواء كانت  
أكاديمية أو غيرها ومع وجود بعض المحاور التنظيمية، فقد نشرت - إلى  
حد كبير - عن طريق الإنتاج الصحف والشرع الواسع لنكسب ومطويات

---

(١) حتى سبيل المثال، يرى الألباني أن "ذهب السلف" معزوم على الناس، ويرى أيضاً أنه  
لا ركة في هروض التجارة. انظر

[http://www.alalbany.net/fatawa\\_results.php?search=%DA%D1%E6%D6%20%C7%E1%CA%CC%C7%D1%C9](http://www.alalbany.net/fatawa_results.php?search=%DA%D1%E6%D6%20%C7%E1%CA%CC%C7%D1%C9)

(بتاريخ ٢٠ ديسمبر ٢٠١١م)

وقد تعرضت هذه الآراء الشيرة لتعديل شديد لأن الألباني غير مسؤول إلى القول  
بها انظر مثلاً

"a-Qaradawi 1999: 230-231"

(٢) للاطلاع على دراسة حديثة للسلفية المصرية، انظر

"Gauvain 2011"

(٣) وأشهر تلك القنوات قناة الرحمة وفناء الناس

ولأشهره وأفراض الكمبيوتر كما يدير السمعون بعض أفضل مواقع  
 لإسلامية تنظيم وثراء بالمعلومات، التي تحتوي على آلاف الكتب  
 والمنصب لصورة المجانية لكونها انصابت ربما كتب أكبر مصدر بقوه  
 محركه، فمبدع عام ٢٠٠٦م، أطلق العديد من الصوت الديني ابوجه إلى  
 حد كبير، تنصح الأكثر شعبية بين جمع قنوات المصرية<sup>(١)</sup>، وترمت هذه  
 التطورات مع ظهور العذاب السلفي في الملاص وغيرها، فبدأ المزيد من  
 برجان يصفون لاحتهم والمزيد من النساء في ارتداء المنصب، مما أدى إلى  
 توجس حكومي شديد وقد خُطرت السموات اعصائه الديني في أكتوبر عام  
 ٢٠١٠م، من ثلاثة أشهر من قيام الثورة المصرية في عام ٢٠١١م

معظم العلماء السنيين المصريين لم يدرسوا دراسة رسمية في الأهرار  
 أو دار العلوم ولم يعتمدوا في تعلمهم أيضًا -حلاق للتعليدين على  
 المحفلات بدراسية أو على العلاقات مع الشيوخ وكثير يوصلون -أباف  
 ثلابي- اتعلم الديني بقراءة المكثفة وكانت إقيده لسبعة تسحب بين  
 الأفضل أكاديمي في النظام التعليمي غير الديني، ولما كان الحيد على هذا  
 السنفون في الإسكندرية، معقل السلفية في مصر، حيث يقود المجتمع  
 [السني] لسكندري أربعة علماء، وهم أطباء في الأصل<sup>(٢)</sup>، والطلب في  
 مصر هو أكثر منعضات سامية وأرفعها شأن؛ فندبت يجذب أفضل  
 الطلاب وذلك التحفيزات السلفية الشهيرة الأخرى خارج الإسكندرية،  
 فأكثروهم قد تخرج في منعضات جامعة مرموقة إلى حد ما وغير دينية<sup>(٣)</sup>  
 يظهر علماء السنفون نظرة دوية إلى العلماء الرسميين، ويرجع ذلك جزئيًا  
 إلى مكاسهم لأكاديميه نسكوية، ويدكر أن النظام التعليمي لمصري يوجه  
 الطلاب الأهل موهبة إلى الدراسات الديني والسمفون يعدون أيضًا الحجة  
 السلفية المسعرة، وخطب العمل والحدثا والسطور، فهذه

(١) وهم محمد سماعيل حقدم، وأحمد فريد، ومحمد عبد عظيم، وياسر دهمامي

(٢) مثل محمد حسان، وأبي إسحاق الحوري

(٣) مثل، أبي إسحاق الحوري، ومحمد حسان



مصطلحات فارغة عند السلميين، وتستخدم في خدعة الأجندات السياسية العربية.

وقد تأثر العديد من الدرس يشكّلون حديثاً القادة السنية في مصر في فترة السبعينيات والثمانينات بالدعاية الأهرري الشهير عبد الحميد كشك (ت ١٩٩٦م)<sup>(١)</sup> وكان الشيخ كشك قد مثّر بعضاً عن مؤسسة الأهرري برفعه القوي لتنازل عن المحرمات الإسلامية التفيدية، وكان رافضاً لفكرة أن الظروف الاجتماعية المتغيرة تجعلها غير مناسبة أو قديمة للتطبيق وقد سُجن الشيخ كشك مرتين، وتعرّض لاعتداءات الشديدة، وكان مشهوراً بحماته، وكان يصرح بإنكار حصول الحكومة للعرب، وحقيقة أن مؤسسة الأهرري تحولت إلى أداة للدولة.

ومع أن الشيخ عبد الحميد كشك قد جذب العديد من قادة لسميين في مستقبل، فإنه كان ينقد التأثير المتزايد لسميح السني، فقال في إحدى خطبه في عام ١٩٨٦م:

«نموذج الجديدة التي يتأها المراهمون، أصحاب المراهمة المكرية، الذين تتوا حديثاً وأحدوا العلم بدون أستاذ وبدون شيخ معلّم، أحدوه من الكتب ولم يفهموه داعة كبير عبده من العمر سبعون عاماً، يجرّح له حدث مراهق قرأ ثلاث كلمات أو ثلاث ورقات من كتاب ابن بنية أو كتب من عبد الوهاب استطاع أن يكون وصياً على الدين با بعمهارة وب لعدر يا شيخ الأهرري يا من نتم ونركم الإسلام بها لكل من هت ودث»<sup>(٢)</sup>

وفي السنوات تاسة لذلك، بدأت الحركة السنية لسمته تعصل تدريجياً عن كشك، وبدأت تتعد عن مصر والأهرري وتصلط مع المؤسسة

(١) نقلا عن

"Kepel 1985 (1984) 185"

(٢) "Ibn 'Uthaymīn 2002 62-63"

الدينية السعودية وفي الوقت الحاضر، يُعدُّ أوثق العلماء عند السنيين هم  
الألباني وابن باز وابن العثيمين

أحد العلماء المسلمين الذين قصت معهم الكثير من الوقت كان اسمه  
ناصر، وقد سُخِّت في مذكراتي المداينة لمحةً شخصيةً عنه

ابن ناصر من العمر خمسة وعشرين عامًا، وهو سلفي اتوَّخه وهو  
طويل القامة عربص لحد، لديه لحة متوسطة وبس الثوب أو بحلابة  
في كل مكان يذهب إليه وهو صادق ومتواضع ومُخلص، وصاحب مبادئ  
راسخة، ولديه مزاج صارم لا يسمح أبدًا بالحلل والوسط فيما يتعلق  
بالدين.

نشأ ناصر في عائلة متدربة ميسورة الحال كان جدُّه لأبيه من حريجي  
كنية أصول الدين الأهرية، ثم عمل أستاذًا للغة العربية في نظام التعليم  
بوطي وكان والده الراحل طبيب أطفال، حصل على الشهادة الطبية  
المرموقة من جامعة القاهرة كما تخرجت والدته في كنية التجارة، لكنها  
انتحمت بعد ذلك بكلية الدراسات الإسلامية في الأزهر، وحصلت على  
شهادة جامعية أخرى في العلوم الدينية وهي رثة من الآن أما أخت  
ناصر الوحيدة فهي في التاسعة والعشرين من عمرها، وبعد حصولها سابقًا  
على شهادة من كنية الصيدنة المرموقة أيضًا، تنصفي وقتها الآن في دراسة  
في معهد ديني

انتحق ناصر في طفولته بمدرسة سان جورج، وهي مدرسة خاصة  
محبوبة على نظرائه الأوروبي وانتحق بعد ذلك بجامعة عين شمس، حيث  
تخصَّص في الأدب الإنكليزي وبعد عامين من الدراسة، أصبح أكثر  
اهتمامًا بدينه الإسلام، فعرفه أحد أصدقائه في الحيِّ إلى شيخ سلفي بدينه  
حينه درسة مجتمع باستمرار طوال الأسبوع وكان للشيخ نفسه لحنة طويلة  
وبريدي الجلابة، وكان في الثلاثينيات من عمره، وقد درس أولاً في  
الأزهر ثم أكمل تعليمه في السعودية ونُعدُّ الآن أحد الممثلين المصريين

لأحد كدر العدماء في الممكلة، وقد أتاح له ذلك أن يجمع حوله عددًا  
كسرًا من تطلاب وبالإضافة إلى تدريسه، فقد الحق ذلك شيخ بكدة  
شريعة في لأمر بلحصول على درجه الماجستير

كانت حلقة الشح مجتمع في عرفة متوسطة الحجم في الطابق السفلي  
من مبنى سكني وفي حين كانت حالية من الأثاث، كانت حدرانها مدهنة  
بالأزرق بني يحتوي على انكتب الديبىه وعندما تعرف ناصر إلى شح  
كان لديه نحو ثلاثين طائفة منطما، لكن هذا العدد زاد ثلاثة أضعاف تقرب  
من ذلك الحين كان كثير من التطلاب يستأجرون أماكن مربة للإقامة، ولم  
يكن الشح يتقاضى أجرًا على تدريسه، بل كان يساعد التطلاب بحاله في  
كثير من لأحار وفي المقابل، كان لا يطلب من التطلاب إلا الالتزام  
بالأحلاق والانتعاد عن المعاصي ونصمان امتثالهم، كان يرورهم في  
مدارلهم، وكان يجمع معلومات حول سلوكهم من زملائهم وكان التطلاب  
يرتدون اسري لتقليدي وعطاء الرأس في الدروس، لا الملابس العربية  
ووفقًا بلشبح، هؤلاء الذين يجتمعون لتلقي العلم المقدس يجب ألا يلبسوا  
ملابس غير المسلمين

بدأ ناصر يحضر الحلقة الدراسية للشبح مرتين إلى ثلاثة مرات في  
الأسبوع، وترك دراسته في جامعة عين شمس، واستمر على ذلك لمدة  
تسعة أشهر وما زال ناصر يرور الشح ولكن بويرة أقل، وقد نتحق حديثًا  
بكنه در العلوم، حيث يدرس اللغة العربية في برنامج الدراسات المقبوحة  
ويأمل في استغل أن يعمل في تدريس اللغة العربية للمسلمين غير عرب  
وفي الوقت الحاضر، يعمل معه بالعمل في طاعة كميات صغيره من الكتب  
الدينيه ويبيعها ويده يفا بعض المملكات التي ورثها عن والده<sup>9</sup>

تسم المقاربات السلميه في الاجتهاد النصي بسمات بروسانية،  
وسمًا كما ظهرت البروسانية بعد صعود الطباغة في أوروبا، فقد ظهرت  
بسمية بعد اثار الطباغة في الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر ولكن

لا ينبغي إحصاءُ السُّعْيَةِ في منتجٍ مطبوعٍ، لوجود عواملٍ أخرى نعت دورًا مهمًّا في ظهورها. ومن بين تلك الأسباب انتشارُ أشكرك التعميم العربي، و تدهور المصاحباتُ لندك في التعليم الإسلامي التقبدي

بؤس السُّعْيَةِ بأن نعة الصوص والوحي واصله ومشره، و برون أن الاحهد أو التفسير النصي مائة بيرة، بسهل استيعابها على الإنسان لعددي السُّعْد، فون السُّعْيِ واصلح في أعماظ النص وفي حس بؤس السُّعْيِ بأن نتعلم من الشيخ بافع ومفيد، فهم في الجملة لا يرون أنه امر ضروري لارم، فيمكن كساب العلم بالمرأة المستقلة فان اس السُّعْيِ في حديثه عن موضوع التعلم:

يجب على هذ العلم أن يستعين بالله فو ثم بأهل العلم، ويستعين بما كتبوا في كتبهم، لأن الاقتصار على محرذ المرأة والمطبعة يحتج إلى وفي عيوب، بخلاف من جس إلى عالم يتر له ويشرح له ويبر به بطريق وأ لا أقول به لا يدرك العلم إلا باستفقي من المشايخ، فقد يدرك الإنسان بالمرأة والمطبعة، لكن العالب أنه إذا ما أكت كتبه بلاء وبهازا وررق العلم، فو قد يحظى كثيرا ونهد بقدر من ك دليلة كتبه محطوة أكثر من صو به، ولكن هذا ليس على الإطلاق في الحقيقة<sup>(١)</sup>

هذا الانصاح على التعلم من الكتب عارضة فافعل عدد من العلماء السُّعْد<sup>(٢)</sup>، لكنهم وقعوا في موقف صعب بس ذلك ولديك لأنهم عاقبون بين تراث السُّعْيِ القديم والإصلاحات السُّعْيِ، فبج عبيهم أن يواربوا بين عداوتهم بينهم من الكتب وبس الاحترام لواسع بالألباني الذي تعلم نفسه وتنصح هذه المعصنة جيذا في كلام العالم السُّعْدِ البار ربيع من هادي المدحني، ففي حديثه عن السُّعْيِ الذين تعلموا بأنفسهم،

(١) بعض هذه الآراء جُمعت عند

"al-Ghurbanī 1999"

يقول المدحني: «إن أحاد عني كثير من هؤلاء المعرورين ويحتجون  
بشيخ الألباني، يعني أنه أحد من الكتب ما أحي، الشرح الأساسي له  
شيوخ، ثم هو رجل قد لا نقاس عليه هذه الأضاف» ثم يعصي المدحني  
في دعوه طالب العلم إلى التواضع وألا يطرأ أنه ذو موهبة عظمى فذة، كاني  
سمعت بالألباني أن يعلم نفسه<sup>(١)</sup> وعلى أي حال، لم يكن رأي المدحني  
أثر يذكر في كبح ميول السنة المصرية إلى التعمد بدني

يعتقد المسلمون أنه يجب على جميع الأمر أن يسعوا إلى اتباع  
مصوص الوحي دون توسط العلماء، ومن المصنم به أن العدة خلاف  
بعلماء- يعتقدون عدة إلى القدرة على البحث والمطر في المسائل الشرعية  
اشريعه باستقلال تام، ولذلك فعلمهم أن يسألوا العلماء كي يساعدهم على  
فهم مسائل ولعالم يقدم به الرأي الفقهي الصحيح، لكنه لا يطلب من  
اعامي أن يقدمه، بل عليه أن يقدم أيضا الدليل على قوله، وبهم هذه  
لأدلة يمكن بدعي أن يجمعها معه ويسمى الأحد بالدليل الذي استدله به  
لعالم «الانع» ويعتقد المسلمون أن درجة «الانع» هذه تختلف تبعاً  
من التقليد<sup>(٢)</sup>.

كثير ما يتصغر بحضرات السلمي إشارة إلى أن السلي رحمه الله كان له  
مذهب فقهي تام، وبالعالم هذا المذهب موحوده- في الحمدة- في الصبغة  
الظاهرة اشرفية لمصوص الوحي، ولذلك فإن اتباع أحد المذهب الفقهي  
الأربعة بدلاً من مذهب السلي رحمه الله ليس فقط أمراً غير معروى عند المسلمين،  
بل هو بدعة ويسفد التحدي- مؤلف أحد الكتب السلفية الشهيرة- أساع  
المذهب الأربعة، ويقول «اعلم أن المذهب الحق الواجب بذهب إليه

(١) نقلاً من

"al-Ghurabānī 1999 66-67"

(٢) انظر

"al-Albānī 2005 71-93"

وبلاطلاع على نقد تقليدي لهذا الرأي انظر-

"al-Butī 2009"

والاعتناع له إنما هو منهج سيدنا محمد رسول الله ﷺ، وهو الإمام الأعظم  
الواحد الاعتناع<sup>(١)</sup> ويؤكد الحنفي أن المذهب لأربعة إنما  
حدث بعد وفاة النبي ﷺ؛ ولذلك فهي تعد من الأمور لمتدعة<sup>(٢)</sup>

وعند الحنفي، فإن الإسلام في الأصل هو التمسك بظاهر لكتاب  
والسنة<sup>(٣)</sup>، ولم يقع الالتزام بالمذاهب الفقهية بدلاً من ذلك، إلا في مرحلة  
لاحقة، فالقهاء المتأخرون القاسدون ألزموا الناس تقليد واحد من الأئمة  
لأربعة ومذاهبهم المعروفة، فبعد الالتزام حظروا لأحد والعمل بقول  
غيره، كأنهم جعلوه كـ مطاعاً<sup>(٤)</sup> وفي موضع آخر، يصف الحنفي  
مقنني المذاهب الفقهية بالشرك؛ وذلك لأن ترك قول الله إلى قول الإنسان  
معناه أنه يعامل قول الإنسان كما لو كان قولاً إلهياً<sup>(٥)</sup> ويحث الحنفي  
قراءه على ترك التقيد بالأحد بالفهم الصحيح للإسلام؛ بما أيها المسمم،  
رجع إلى دينك، وهو العمل بظاهر الكتاب والسنة<sup>(٦)</sup>

وبسبب منهجهم، يفر السليبيون انصوص بطريقة فريدة وكما رأينا،  
فإن العلماء يقدمون فكرة اكتساب العلم لشرعي بالقراءة المستقلة،  
بكر أثر المفاهيم لغربية حول اللغة يعرض مراجعة من فمن الضرورة  
الشرعية عند استيعاب أن بأحد الإنسان العلم من النصوص مباشرة، وبما  
كان أسهل وأصح إلى درجة أنه يمكن تفسيره دينياً، فإن وساطة العلماء هم  
بعد ضرورة ويصح الرأي العلمي شيئاً آخر منفصلاً عن المعنى نصي،  
بل قد يكون معارضاً له ولذلك، فمفصل رأي أحد العلماء على المعنى  
يظهر الواضح لنص يكون عندئذ بمثابة جعله كاسي، أو حتى كإله

(١) "Al-Khujandi 2001: 69"

(٢) "Al-Khujandi 2001: 63"

(٣) "Al-Khujandi 2001: 56"

(٤) "Al-Khujandi 2001: 60"

(٥) "Al-Khujandi 2001: 72"

(٦) "Al-Khujandi 2001: 65"

وتحفر الأيديولوجية اللعوية العربية السلفية أيضًا على الرفص القاطع للتصوف، وهذا الرفص ذو طابع حدائقي ممبّر وكما ذكره سابقاً، فلا يمكن عزو هذا الرفص إلى محدّد من عدد الوهاب، وتدّكر أن التصوف يركّز على اكتساب الأخلاق، مع التأكيد على الحاجة إلى أحدهم عن تشيخ أما السلفيون والإسلام عندهم ما هو إلا الصوص، وليس فيه موضع أساسي لاكتساب الأخلاق وانسلوك من المصادج الحنة ونتيجة لذلك، فدعوى أن الإنسان يجب عليه أن يمضي حياته ملازمًا للتشيخ حدّمًا له تبدو عربية ومُربة من الحنة الشرعية وإذا لم يكن ثمّ فائدة معقونة -أخلاقية أو فكرية- لفصاء الوقت مع الشيوخ، فيبدو إذن أن سديد يمارسون هذا السلوك لديهم دوافع حمئة، مثل تعديس المشيخ أو تأليههم وسيدك يصف السلفيون عادة التصوف بأنه يشبه الشرك

في إحدى المرات، سألت أحد العلماء السدديين عن رأيه في معارسة أن يعرض الإنسان نفسه حدّمًا عند الشيخ من أجل تحصيل بعلم منه، فأجاب:

هذه صورة من صور العلو، والعدم ليس مكانه في العلماء أنفسهم، وهم محرّد وسبة للعلم الموجود في نهاية المطاف في الكتب، وإس وطبعة بعلماء توجيهك إلى الكتب، ومساعدتك على فهم ما في الكتب كما عرون ولثة ومحويات الكتب هي التي تُحكم بها على العلماء بتحديد أيهم مصيب وأيهم محطّ.

يدع بعض الناس -وخاصة الصوفية في أهمية الرجال، سوء أكانوا بعلماء أم السي <sup>عليه السلام</sup> وأهل بيته ولدتك يحاطبونهم بعبارات مثل «أبي سيدي» و«أبي مولانا»، ويقولون أيديهم وهذه كلها تدع العرض منها رفع بعض الأشخاص فوق رتبهم كثير

كما يدع الصوفية دائمًا في أهمية الشد، ربما كان للشد أهمية في الماضي، لكنه أصبح عر مهم بعد التعبيرات التكنولوجية فإذا أردت لأن

أن تأخذ من أصالة محتويات الكتاب، فلا نحتاج إلا إلى الحصول على نسخة مطبوعة محققة. أما الأحذ عن الشيخ فليس بضروري.

أن شخصيًا لم ألام شبحًا قط، مع أنني حضرت دروس شبح معش لأربع أو خمس سنوات بانتظام ثم توقفت عن الحصول، وذلك لأسباب أحدث ما فعل ما عده من العلم، كما أنني أدركت في النهاية أن بعض ما كان يلزمه غير صحيح.

في المصاحبات السابقة، حاولت تقييم بعض العلاقات بين الآراء لاسمعية والآراء الموحدة في حقها ما قبل العصر الحديث وقد سئطت الكثير من الدراسات الصوء على الاختلافات بين الاثنين<sup>(١)</sup> ولكن كثيرًا ما تُسخر تحديد تلك الاختلافات لحملها المحاولات الأيديولوجية للاعتراف على الحركة السلمية ولطعن فيها ومن أجل ألا تُنوّه ما توصّلت إليه، فأحب أن أوضح بعض النقاط

أولاً أودّ أن أفصل استنتاجاتي عن الحدل الديني الدخلي بين المسلمين، فكثير من هؤلاء المحادلس يطرحون جميع الآراء لاسمعية كأنها منتج ثانوي للاعتراف الحداني عن التراث الإسلامي وعادة ما يذهب إلى هذا التمييزيون المعاصرون، الذين يرجعون في الدفاع عن مجموعة معش من لأقوال المفهية الخلافة أو الممارسات الصوفية التي كانت موحدة في حقها ما قبل العصر الحديث، تلك الأقوال والممارسات التي ينقدها سبغون فيجب أن يُعال إن كثيرًا من هذه الاسقادات قد بها علماء قدامى، كما أن سمه وأن المقيم وأن عبد الوهاب، بل إن بعض هذه الاسقادات تعكس صدى أقوال بعض المنقلمين كالإمام الشافعي<sup>(٢)</sup> ولما صبح أن الانتقادات السعية للعلماء المتأخرين في حقها ما قبل العصر

(١) Mejer 2009 ( )

(٢) مثل بعض الاسقادات المعشدة لنقده، انظر

"Ei Shamsy 2013"



لحديث لا يمكن احتزالها في كونها مسجاً ثانوياً وأثراً جانبياً للاعترا ب  
الحداثي أو الحديث.

ثانياً أي تعيين للآراء السلفية لا بد أن يهتم بالنظر الواحد إلى  
لسبق سياسي وقد ذكر لي العديد من المصريين الذين قبلتهم أنهم  
يسمون لو أمكنهم شقة في أهوال العلماء، لكن هذا صعب لأن الحكومة  
أحصت المؤسسات الدينية لتحقق مصالح الدولة وفي ظل هذه الأحوال،  
كان من الضروري أن يقوم الأشخاص العاديون بمحاولة لتوصل إلى فهم  
مستقل للمصو ص، تجنباً للتلاعب فيها وتحريرها. ومعاراة أخرى، أدت  
محاولات الدولة المصرية العفة للسطرة على التعليم الديني - دون قصد  
إلى تعزيز اجتهاد العامة على الطريقة السلفية.

### التيار الوسطي

التار الوسطي كالتيار السلفي يرفض التقليد، ويرى أنه يجب على  
لعلماء لمعاصرين أن يحتشدوا في مصو ص الوحي بأنفسهم، بدلاً من تقليد  
المذاهب الفقهية القديمة لكن رفض التيار الوسطي للتقيد يقود إلى منهج  
فقي محالب عن الأحد بالظاهر الذي يعظمه التار السلفي

يمكن اضماء أثر بعض عاصر التيار الوسطي إلى فترة من عامي  
١٨٣٠م و١٨٨٠م هي تلك الفترة، بدأ علماء الدين والمفكرون المسلمون  
في التفكير في كفة التوفيق بين الأفكار الميراثية والتراث الإسلامي وفي  
لحملة، حرح هؤلاء الأشخاص بين المسلمين في الشرق الأوسط وجنوب  
سيا، في البلدان التي واجهت توشع الإمبراطوريتين البريطانية والعرفة  
ومن أهم هؤلاء رفعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م)، وعبد القادر  
جرائري (١٨٠٨-١٨٨٣م)، وسيد أحمد خان (١٨٣٩-١٨٩٨م)،  
وخير الدين الشوبسي (١٨٢٢-١٨٩٠م)، وحمال الدين الأفعاسي  
(١٨٣٩-١٨٩٧م)، ونامق كمال (١٨٤٠-١٨٨٨م)، وشبراخ علي (١٨٤٤-  
١٨٩٥م)، وأمير علي (١٨٤٩-١٩٢٨م). لكن الوسطية بدأت تتلور بوصفها  
منهج فقياً متميزاً في كتابات محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) وتلميذه رشيد

رصا (١٨٦٥-١٩٣٥م)، وإنَّ محمَّد عبده ورشيد رص -مقربة- بمعظم الشخصيات المتعدِّمة- أحسا في طرح أفكارهم من حيث علاقتها بمصالح السُّفهيَّة القديمة وكذلك فكلاهما تمكَّر من الاعتماد على سلطة الأهر المُفريدة بساعده في نشر آرائه<sup>(١)</sup> وفي المصوِّل السَّافقة، بطرِب في رص محمَّد عبده ورشيد رصا للتقليد، والآل سوف أركُر على عناصر أخرى في فكرهما السُّفهيَّ

بعضُ النظر عن رص محمَّد عبده للتقليد، فإنَّ أهمَّ سمة في رؤيته الإصلاحية هي موقفه من المصلحة كما ذكرنا سابقًا، فإنَّ السُّفهاء القدامى يروِب أن الله يرعب في تحقيق مصالح معيَّنة للبشر، وقد شرع الأحكام الشرعية وسيلةً لتحقيق تلك العاية. وهذا يقتضي أن أحكام الشرية قد يُحتاج إلى التحلِّي عنها وإصلاحها وفقًا للظروف الجديدة، فإنَّ الحكم البدي كان كافيًا لتحقيق مصلحة ما في ظل ظروف معيَّنة (كالجزيرة العربية في القرب السَّبع الميلادي) قد لا يكون كافيًا لتحقيق تلك المصلحة في ظروف أخرى مختلفة وهذا المحيط العام من التفكير يصغي الشرعية على أصلي لاستصلاح والاستحسان، وكلاهما من الأصول الاحتشادية القديمة، وهذا الأصل يمكن استخدامهما لتسوية المحالعات الكبيرة عن المعنى العاهر للصوص لكنَّ السُّفهاء القدامى استعملوا هذه الأصوب بتخدير وسُدرة، مفضِّلين الفاء على مقربة من المعاي الطاهرة للصوص أما محمَّد عبده، فقد أشر إلى الحاجة إلى مزيد من المحالعات السُّفهرية للمعاني ظاهرة للصوص<sup>(٢)</sup>، وكان يرى أن هذا ضروريُّ لتحقيق المصالح التي أرادها الله، في ظل ظروف الحداثة الحديثة جذريًا وقد تلقَّب أفكار محمَّد عبده مزيدًا من التصيل على يد رشيد رصا

(١) استطاع رشيد رصا أن يستعين بسلطة الأهر بالتعاون مع شخصيات أهرية مثل محمد عبده، والبَراهي

(٢) "Abduh 2006, 2 88-92; 'Abduh 2006, 3 257-376"

اعتمد رشيد رضا في تطويره لأفكار محمد عبده على عناصر من الفكر  
المفاهيمي القديم تدّثر أن المقهاء يقومون أحكام الشرعة إلى قسطين عاقلين  
أحكام العبادات، وأحكام المعاملات فالعبادات تتعلق بالشعائر والطقوس  
(كالصلاة والصوم والحج)، والعرض منها تحقيق المصالح الأخروية (أي  
الوصول إلى الميعم الأبدى) لكن المعاملات - من ناحية أخرى - تنظم  
الحياة الاجتماعية الإنسانية (كقوانين الجايات وقوانين التجارة)، والعرض  
من ثلث لأحكام تحقيق المصالح الدنيوية (كحفظ النفس وحفظ المال)  
وقد أولى رشيد رضا هذا التمييز بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات  
وإن كان أصله يرجع إلى القرون الوسطى أهمية غير مسبوقه، واستعمله  
في استعمالات جديدة.

إن أحكام العبادات - عند رشيد رضا - ثابتة لا تتغير ولا تقبل بتغيير  
بطبيعتها، ويجب في تفسير نصوصها الأخذ بالظاهر مباشرة، ويجوز بالتدريج  
أن قسم العبادات لا يدخل فيه فقط أحكام الشعائر والطقوس، بل أكثر  
الأحكام المتعلقة بالأسره هي من قبيل العبادات (كالروح والطلاق  
والحضانة والميراث)<sup>(١)</sup>، ممن أحكام الأسرة تشبه أحكام العبادات هي أنه  
لا يمكن فيهما بحث عن الأسباب والعلل وراء التشريع<sup>(٢)</sup>

لكن رشيد رضا يرى أن أحكام المعاملات أكثر تعقيداً من أحكام  
العبادات؛ وذلك لأن أحكام المعاملات لا بد أن تستجيب لظروف  
لتاريخية المتغيره. يرى رشيد رضا أنه إذا تساوت الظروف، فيجب تفسير  
النصوص التي تناولت المعاملات تفسيراً حرفياً، لكنه يؤكد أن تلك  
النصوص قد يُحتاج إلى إعادة تفسيرها إذا لم يكن الحكم يحقق المصلحة

(١) "Rida 1922 543"

(٢) مثل تعداد فرص خمس سنوات بدلاً من سبع، ولعدد يحرق بروح بأربع بسوء بدلاً  
من عشر.

(التي يرعب فيها الله) في ظل الظروف السائدة<sup>(١)</sup> وبعبارة أخرى، يمكن ترك الحكم الوارد في النص وإصلاحه.

تذكر مثلاً أن الله شرع في القرآن حكماً يوجب على المسلمين أن يعدّوا رباطاً لحيل للحرب؛ وهذا لأن الله يرعب في تحقيق مصالحة بقوة عسكرية للمسلمين فيرى رشد رصاً أنه يجب إصلاح هذا الحكم<sup>(٢)</sup> بـأسبب الظروف لحالته، فهذا الحكم يوجب على المسلم أن يستعدوا للحرب بالحصول على التفتت العسكرية الحديثة (كالدبابات والطائرات والصواريخ)<sup>(٣)</sup>، بدلاً من الحيل<sup>(٤)</sup> وبأمل الثبات الثاني لأكثر إثارة نجد بحرم النص القرآني المعاملات المأنة لقائه على لفائدة (أي الرب) ولكن إذا كان العرض من تلك المعاملات في ماضي هو استعمال لفقراء، فيمكن أن يقال إنها تحقق المصلحة في لجمعة في

١) "Rida 2007 157-173"

ونظر أيضاً

"Ket 966 187 208; Hallaq 1997 214 220; Lombardi 2006 83-92 Zaman 2012 11، 123"

(٢) هذه عبارة معوّدة، وهي لا تصح عبارة الشيخ رشد رص، فقد ذكر شيخنا في اللفظ (يدل) على المعنوية لأنه تمّ بالمصطاح موصلة إلى لأنه في كل رباط ومكابر [فانرجع] بعض القرآن حُصص المنافع بأنواعها، واليدوق والقبابات وبغارب والمبايد وشد السور الحربية بأنواعها، ومنها العواصم التي تعرض في لبحر، وور عن حبيب «ألا إن القوة برمي» فيمل كل ما يرمى به لعدو من سهم أو حديدة معصب أو طرد أو يدية أو مدفع وغير ذلك، وإن لم يكن كل هذا معروفاً في عصره، فإن اللفظ يشتمل «المراد منه يقتضيه» ولو كان منه يساهم المعروفة في ذلك العصر، فكيف وهو لم يصم<sup>(١)</sup> (المرجبة)

(٣) "Rida 1368h 10 68-71"

(٤) يرى رشيد رص أن الأمر بإعداد ﴿رباط الحيل﴾ يدل على إعداد لتعور وبماضيه فيها، فم يصح لحيل في مقاب لألاب الحربية الحديثة كما ورد في كلام المؤلف ونسب إلى شيخ رشيد رص. قال في تفسيره البصائر «والمراد أن يكون للأمة حدة قائم مسعداً بمدفع عنها، إن احتاجت عدو على عزة قاومة العرسان؛ لسرعة حركتهم، وقدرتهم على لجمع بين قسده، وإيهال أحياده من تعور السلاذ إلى عدهمها، وسائر رحابها» فالحديث عر لأسمحة الحديثة نظري ابنه السج رشد رص في تفسيره ﴿وَأَسْقِمْ قُلُوبَهُمْ﴾، ويرى أن هذه العبارة تعيد العموم كما سبق نقله في الحاشية السابقة (المرجبة)

ساق الاقتصاد لعالمي الحديث ففي الاقتصاد الحديث، موَّقر للمعاملات المالية القائمة على الفائدة الاستثمار اللارم للنمو الاقتصادي للدولة، تؤدي إلى رفع مستوى المعيشة وتحفيز حدة الفقر والمرض. فقد يقول إن منه يربح في تخفيف حدة الفقر والمرض، وإذا كان الحال كذلك، فيمكن القول إن الله في الظروف الحديثة كان يسمح تلك المعاملات<sup>(١)</sup> وهذه هي أنواع المسائل التي تأمل فيها رشيد رضا<sup>(٢)</sup>.

إن موقف رشيد رضا -إد- يشير إلى أنه عد النظر في أحكام المعاملات فمن الضروري الإكثار من استعمال أصول كالاقتصاد والاستثمار والاستثمار لكنه لا يحد إلى أي مدى، وهذا يجعل موقفه عامف وغير واضح ولذلك فإن مهج رشيد رضا قادر على امتصاص أحوال فقيرة شديدة الاختلاف هي أحد الطرفين، يمكن لأبصار فكر رشيد رضا الأكثر لبرالية أن يستخلصوا أفكاره لتسوية المحلي المتهجي عن أحكام المعاملات، فجميع أحكام المعاملات تقرب -عد هؤلاء العلماء- لا تتفق مع الظروف الحديثة وعدة ما يصرح هؤلاء العلماء أن القوانين الموضوعة وفقاً

(١) مما له علاقة

"al-Ashmawi 1996 114-121"

(٢) للشيخ رشيد رضا رسالة بعنوان «الربا والمعاملات في الإسلام»، نشرها مكتبة القاهرة عام ١٩٦٠م بمعلقة الشيخ محمد بهجة البطار. ورأي الشيخ رشيد رضا في مسألة المعاملات نبروت الحديث أكثر تعقيداً وبركياً مما ذكره المؤلف هنا وخلاصته أن ربا الجاهلية محرم بانه، وأن بعض الصور الأخرى من الربا حُرمت سبباً لتدريجه، فهي مُحَرَّمَةٌ وليس مباحة، لكنه يقول: «وما حُرِّمَ لفاته لا يباح إلا للضرورة كالميتة والذم ونحوه بحريز، وما حُرِّمَ سبباً للتدريج أبيع للحاجة وللصلحة المراجعة»، وقال عن أحد أدب من أدبك لإعاقته على الفقراء «من المعلوم من الدين بالضرورة أن الربا المقطعي لا يجوز أحده لتصلق به ولا يعبره؛ لأن التعريف إلى الله لا يكون مع حرمة الله، فإن عد بعض تدبيري لطلاب، ولكن لا استغلال المال في الشركات المالية من المصادر وصيرها -أعصاً لا يلبس من الحرام المقطعي قد يباح من قبل- وراجع الكتاب العشر إليه ومقدمه الشيخ البطار أما القول الذي أورده المؤلف، فهو سلك انصبه رأي المستشار محمد سعيد العشماوي -كما نقل المؤلف عنه في العاشية السابقة- وغيره (مترجم)

للمعايير العربية الثرائية المعاصرة هي التي تناسب الظروف الحادية وهذا يؤدي إلى موقف نُحتفظ فيه بأحكام العادات التقليدية، ولكن نُحلّ فيه «قوانين» لوضعية الموضوع وفقاً للمعايير العربية الثرائية المعاصرة محلّ جميع أحكام المعاملات تقريباً. وعلى الطرف الآخر، يمكن لأبصار رشيد رضا المحافظين أن يتدبروا بأفكاره لسيرير الاحتفاظ بالجزء الأكبر من أحكام المعاملات التقليدية، فمعظم تلك الأحكام عند هؤلاء العلماء تناسبت مع الظروف الحادة، حتى وإن أقروا بأنه يجب تغيير بعضها. وبين هذين الطرفين مجموعة من المواقف المتوسطة.

### التطور المستمر للتيار الوسطي

مع أن التيار الوسطي ظلّ يتطور تاريخياً، فإن أصله معدهيمي يستمدّ من تفصيل رشيد رضا لأفكار محمد عبده. وفي حين أن التيار الوسطي موجود في جميع البلدان الإسلامية، فإن له ارتباطاً قوياً بصورة خاصة مع مصر وبحلول منتصف القرن العشرين، كان التيار الوسطي قد أرح التيار التقليدي، ليصبح المذهب السائد في كل من الأزهر ودار العلوم.

إن أفضل من يمثّل التيار الوسطي اليوم هو الشيخ الأزهري المصري يوسف قرضاوي، الذي يمكن القول إنه أشهر العلماء المسلمين في زمانه. يبيّن قرضاوي أن الوسطية وسط بين طرفين فالطرف الأول هو «اتحاد التصديق والتشديد»، الذي يحمل أحكام الشريعة عبر مربة ولا تولى اهتمام كافي بـ «الاحتياجات الإنسانية»، ويضع القرضاوي التيار سلفي والتيار التقليدي في هذا القسم<sup>(١)</sup> والطرف الثاني هو «اتحاد العلم في التوسّع»، ويربط قرضاوي بين هذا الاتجاه وبين الحنوع والمهرمة أمام الثقافة الغربية وسلطة السياسة<sup>(٢)</sup>، وهذا الاتجاه بميز الدين سنون الآراء الأكثر «سبرانية» أو «حادثة» ويصف القرضاوي هؤلاء بأنهم من «المدرسة

(١) "Qaradawī, al-Ijtihad 229-231"

(٢) "Al-Qaradawī 1999 231-233"

«عربية»، «مدى يتفرعون معروية الإسلام لشرعة المدارس» التي لا تتفق مع روحه<sup>(١)</sup> «فُس المرصاوي أن الوسطية تهدف إلى تحقيق التوازن والاعتدال بين هذين القطبين المتضادين: الإفراط في التشديد، والعفو في التمهيد». «المدرسة الوسطية التي تسير على الطريق الوسط» فلا تعبر مع عالين، ولا تعبر مع الممرطين [أو] ترمض الطرف و تسب كلبهما، وتؤمن بالتوازن والاعتدال<sup>(٢)</sup>.

كما أشرف سابقاً، يكشف الإلهام والعموص فكر رشيد رصد، أو هو معروى أخرى لا يقدم توجيهات محددة فيما يتعلق بالمهجة وبذلك فمن «سمات الرئيسة في التيار الوسطي» وهي سمة يروى معارصوه دائماً - أنه يقتصر على لصوابط والأصول المحددة<sup>(٣)</sup> «نظر مثلاً إلى الرؤية للمهجة بلقرصاوي، ولالتزام المجزء بـ «الاعتدال» لا يقدم شئ يذكر فيما يتعلق بالمسائل «مفهية، مما المبادئ التي تحدد ما يدخل في «الإفراط في التشديد» وما يدخل في «العفو في التوسيع» وما «العوامل» المهمة التي تحقق الثور «صحيح سهماء؟ بحث الوسطيون أن يتركوا هذه الأسئلة بلا رجة إلى حد كبير، مما يسمح للمفهاء أن يصنعوا حلولهم لها وبعض سطر عن العبادات وأحكام الأسرة. فإنه يحق لكل عالم متأهل أن يكون له قوله ورأيه

كثيراً ما يستشهد الأساندة في الأهر ودار العلوم بالحدث الذي يقول فيه سبي ﷺ «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ

(١) "Al-Qaradawī 2006 137"

ونظر أيضاً

"al-Qaradawī 1999 232-233; al-Qaradawī 2008a 192-193"

(٢) "Al-Qaradawī 2006 137"

(٣) انظر

"al-Butī 2005"

وانظر أيضاً الفصل السابع عشر في

"Hallaq 2009"

فله أجر واحد<sup>(١)</sup> فيرون أن هذا يقتضي ألا نحشئ القصة من العقاب إذ أخطأ كما يسجؤون دائماً إلى مقوله العصور الوسطى لكل مجتهد مصيب<sup>(٢)</sup>. ومع أن علماء في حقّه ما قبل العصر الحديث كانوا يهتمون كثيراً من الحديث والمفهومة السابقة بصورة محلقة<sup>(٣)</sup>، فإنهم لم يقرّوا على أيهما وحصة تسمح بالاجتهاد الذاتي

لقد أراح العموص والإمام في الفكرة الوسطية لها أن تكون معناه بطلان الجامعة لوحات النظر المختلفة احتلاقاً واستخا على سبيل المثال، بجري الاهتمام هذه الأيام بأسئلة مثل: هل يجوز للرجال مصافحة النساء؟ وهل يجوز للمسلمين أن يعاملوا بالمعاملات الائتمانية ذات الفائدة<sup>(٤)</sup>؟ وهل يجوز للمسلمين أن يرثوا غير المسلمين<sup>(٥)</sup>؟ وهل يجوز للمرأة المسلمة أن تخلع الحجاب لمصلحة الفرص التي تقدمها التي من شأنها أن تخلص الحجاب<sup>(٦)</sup>؟ أما أكثر الوسطيين ميلاً إلى المحافظة، فهم يسمعون من كل ذلك، مقربين في ذلك من المعنى الصاهر لنصوص الوحي وأما الوسطيون لليبراليون، فيجرون ذلك كنه وبس هؤلاء وأولئك يتشكّل الوسطيون الآخرين، موقف متوسط، فيسمعون بعض ما سبق ويجرون بعضه

ومن الجدير بالذكر أن العلماء الوسطيين لا يقولون فقط بأنه يجب إعداد تفسير لنصوص الوحي استجابةً لظروف التاريخية المتغيرة، بل يذهب بعضهم أيضاً إلى أن الأحكام السابقة أساءت فهم النصوص، حتى عدم أثره على حدوث عصرهم أو معارضة أخرى، يعيل بعض الوسطيين إلى

(١) مثلاً عن

"al-Uman 1986 148-149"

(٢) من بين أمور أخرى، كما هو مبين في مقدمة هذا الطيف القديم واليسفرضة من مجتهدين اجتهاداً منطقياً، لا القصد من تحرير

(٣) مثلاً في عصر حاضر في

"Skovgaard-Petersen 1997"

(٤) "al-Qaradawi 2006 277-283"

(٥) "Zeghal 2007 122-128"



«يجرم بأن نصوص لוחي قد أسيء تأويلها عبر التاريخ، فقد قال كثيرٌ منهم على سبيل المثال بأن نصوص الوحي ليس فيها عقوبةٌ للردة ولا جهادُ الطلب<sup>(١)</sup>، وأن تعدُّ الروحات لا يباح إلَّا في ظروفٍ استثنائية<sup>(٢)</sup>، وأن المائدة على القرص حائرة<sup>(٣)</sup>، وأنه يجوز للمسلمين إقامة دولة عمامة لا تفرص الشريعة الإسلامية<sup>(٤)</sup>. يترك هؤلاء الوسطيون الدين بدافعون عن تلك الآراء غير المسوقة أنهم ينافسون الفقهاء العدائيين، لكنَّ لوسطس يرفضون التقيد، ولا يعتمدون أنه يجب عليهم الرجوع إلى السابقين

ويمثل هذه الآراء صدمةٌ للعلماء التقليديين؛ ولذلك هاجم العالم التقنيدي البار محمد راشد الكوثري (ت ١٩٥١م) وجهاب النظر بلذ، ويسأل عمَّا إذا كان من الممكن حقًا أن يعتقد الإنسان أنَّ «[جميع] المجتهدين في الإسلام إلى اليوم كلهم على خطأ، وأنه يسدرك عيهم في بحر الرمن الصواب الذي حفي على الأمة منذ مروع شمس الإسلام إلى يوم، فهذا من التهور والمخارفة البالعين حدَّ الهاية<sup>(٥)</sup>»

وهي الحمدة، تتبى السلطات الدينية التي تعيها الدولة الأشكال السرائية من التيار لوسطي<sup>(٦)</sup>، ومن الأمثلة المعاصرة نذلك شبح لأرهر الراحل محمد سيد ططوي (ت ٢٠١٠م)، وعلي جمعة ويعدُّ علي جمعة شخصية مؤثرة بصورة خاصة، داخل مصر وخارجها وقد حصل علي جمعة

(١) "al-Sa'idi 2012 [1955], Zebiri 1993 68"

(٢) "Abduh 2006, 2 88-92; Rada 1367h, 4 357-358"

وانظر أيضًا

"Zebiri 1993 65-67"

(٣) انظر مثلاً

"al-'Ashmawi 1996 114-121"

وانظر أيضًا

"Zebiri 1993 74-77"

(٤) "Abd al-Raziq 1972"

(٥) "Al-Kawthari 1993 166"

(٦) مثل: شبح الأهر الراحل محمد سيد ططوي، والمصطفى السبكي علي جمعة

على درجه الدكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر، ثم عُيِّن أستاذًا بها. وقد شغل منصب المفتي من عام ٢٠٠٣ إلى عام ٢٠١٣. يسمي علي جمعة بالاطلاع الواسع والدكاء، مع ميل إلى إثارة الحدل، وبه وجود إعلامي في كل مكان. ونصت موضوعاته المفضلة النطرف الجاهل بتفسير، وحظر حركات الإسلام السياسي. وعلي جمعة وإن كان يعص التيار السلفي ويقدر فيه، فلهذه إعجاب قوي بعناصر معينة من التيار التقليدي.

تُعَدُّ آراء علي جمعة الفقهية ليبرالية إلى الغاية. فقد ذهب إلى حد القول بأن النظام القانوني المصري -الموضوع على النمط الأوروبي- إذ فهم فهمًا صحيحًا يمكن أن يقال. إنه «مطابق للشرعة»<sup>(١)</sup>، والحديث بالذكر أن ذلك القول أو ما يماثله موجود عند أساتذة كلية الشريعة في الأزهر، وقد اعتاد بعض الأساتذة على الجرم بأن «ثمانين إلى تسعين بالمائة» من القانون لمصري يتفق بالفعل مع الشريعة. ويقر علي جمعة بأن القانون لمصري الوطني يسمح بالمعاملات المالية القائمة على الفائدة، ولا يطبق الحدود والعقوبات القرآنية، لكنه يؤمن بأن تعليق العمل بهذه التشريعات يمكن تسويجه بمرونة الإسلام واستجابه للظروف الحدث. وعلي أي حال، فهو يؤكد أن هذه المسائل تحل التفسيرات المتنوعة، وأنه يجب احترام جميع الآراء. كما تربط بين وجهات النظر الأعلى تعددية بالمعنى «الإنشائي»<sup>(٢)</sup>.

وحلاف لما توقعه في البداية، فقد كان الوسطيون المحافظون لديهم قبلتهم يحرمون النمط الديني الليبرالي، فيدو أن غياب المبادئ الفقهية الواضحة المحددة في الشار الوسطي يعرر قدرًا كبيرًا من السامح والتعددية

(١) وقد أبقا عن النظام القانوني إلا يعتد بشرعية لا على ميل الاجتهاد، فكل ما يظهر أنه معتد سريع هو من نتائج الاجتهاد حائز

(٢) وهذا مسجل على شرفه فيديو شرعية خارج مسجد المنصور حسن، وهو بعنوان «التحرية المصرية»

بين علماء وعدم وجود المعايير بحمل من الصعب الحزم بخطأ أحد هؤلاء، والأصعب من ذلك ما أن الخطأ المدعى قد نشأ بسبب تضاد وردده الشرع، بدلاً من الخطأ الشرع الناشئ من غياب تلك سمادئ والأصول ومن الساحة العملية، فما دام العالم لديه المؤهلات التعليمية لفوية، فإنه يُمنح مساحة غير عديدة لصناعة ما شاء من الأقوال والآراء

بدر ما يظهر الوسطيون المحافظون العداءة تجاه غيرهم يديرالبيين، لكنهم يسفدون بشدة الدولة التي يتحدث هؤلاء الوسطيون للبربيون باسمها وغالبًا ما يكون الوسطيون المحافظون من جماعة لإخوان المسلمين، وهي المعارضة السياسية الرثينة لنظام مبارك ومن سمادح البررة هؤلاء محمد المرالي (ت ١٩٩٦م)، والقرضاوي نفسه

ونكن لبس جميع العلماء يمشون تساهل البرب الوسطي مع الأقوال بعمية المحتفة فعادة ما يشكو المسلمون والقيديون من أن طرق الجدل متميزة للبرب الوسطي يمكن استخدامها لسير أي شيء، وأنها عرضة لتلاعب لفوى الأحبية وبذلك وحتى وإن كان القرضاوي يرى نفسه محققًا لـ «لتعريبين»، فإن منقديه يصعبونه بقوة في ذلك المعسكر، ويستطعون بصوة عنى ميله المتصور إلى إباحة المحظورات والمحرمات الثقافية، لسمادح بتسني الممارسات العربية كما يصعبه مقل بن هادي الودعي (ت ٢٠٠١م)، وهو أحد تلاميذ الألباني البارزين، بأنه «كذب العاري»<sup>(١)</sup>، ويقول «يجب أن يُحجر على يوسف القرضاوي، حتى يحضره حسب نفسي، يُحشى أن يكون مد عمل دماغه أعداء لإسلام وأصبح يهوس»<sup>(٢)</sup> وكثيرًا ما يمرح المسلمون فيصنعون كتاب القرضاوي الأشهر «الحلال والحرام في الإسلام»<sup>(٣)</sup> بأنه كان يجب أن يُسمى «بحلال

(١) "Al-Wadi' 2005 5-6, 8"

(٢) "Al-Wadi' 2005 24"

(٣) "al-Qaradawi 2007"

و«إحلال في الإسلام»، فيجسّم أنصار القرضاوي بأن كتب التسلسل تحقّق أن تُسمّى «الحرام والحلال في الإسلام».

بعد أنْثارت لِمَدرسات الوُسطية عداء التعلّيديس، وكذبت عدّة أسلفس في رسالته المشهورة التي نُشرت في التسعينات، تحدّث اعدام السوري، الأدهري الوطي<sup>(١)</sup> عن خوفه من أن النُشء لَدي يميّز به لفكر المقهي لليار الوسطي أدّى إلى التلاعب، من أجل شرعة «مواش داب لأصل الشيوعي والليبرالي التي تعارض الإسلام»<sup>(٢)</sup>

وعند المقارنة بين اليار التعلّيدي والدار السمي و ليار الوسطي، لا يمكن للمرء ألاّ يطرّق إلى المناقشات الطويلة الأمد حول النظرية والممارسة في دَريع شريعة الإسلاميه. إذ كُتبت اكتسابات الاستشرفيه العربيه قد افترست في البدايه أن أحكام الشريعة في موقع لم يُعمل بها إلا في بطي صُنّي حدّا في المجتمعات الإسلامية قبل العصر الحديث<sup>(٣)</sup> لكنّ الدراسات اللاحقه أصبحت تُشير إلى وجهه نظر أكثر تعقيداً ووفقاً لوجهه لِنظر بَنك، فإن نطاق العمل بأحكام الشريعة في مجتمع معيّن كان يتوقّف على طسعة أعرافه ومؤسساته الاجتماعية والناسيه و عددٍ من عوامل الأخرى (كطول المصرة الرمنية مدّ أن أصبح المجتمع مسلماً، وظروف تحوّلِهِ إلى الإسلام) وفي العديد من المجتمعات، كان يُعمل بأحكام شريعته إلى حدّ كبير، حتى وإن لم يُعمل بها تمام العمل<sup>(٤)</sup> وقد دأب

(١) قال البوطي: «راحوا يسمّون العربيّ أمّ كلثوم عليه عيب رباح عرب و شرق من مقدس و حريقات لي يوقمونها مصانع و مساجد برقي، فالتبر هذه كتبها مصانع والمصانع معبره في الإسلام و ليس هدفهم ايجاد في الإسلام ولا بيتاً بمصانع المبرغة فيه، وانه يهدف حواء بكل ما يُراد منه إلى التمييز من النظم والأحلال و هو بين نفسه و البوطي و انه لم يصرح بآراءه على معبر، دون صحيح لي مافها على لسانهم هي حجج الوسطيين (نمرحم)

(٢) "al-Buṭī 2005: 26-28"

(٣) يمثّل هذا الرأي تروسيان سنوك هرخرابه وجوريف شاخت

(٤) "Udovitch 1970; Peters 2005; Hallaq 2009"

العلماء المسمى على الدعوة إلى العمل بأحكام الشريعة بأفضل ما في وسعهم، وبمرور الوقت أثمرت جهودهم ثمارها وكما ذكرنا سابقاً، فقد كان لعلماء مسعدين للتحلي عن بعض أحكام الشريعة وإصلاحها، في ضوء التعديلات في الظروف، وهو ما كان يسهل العمل بتلك الأحكام لكنهم قاوموا الإصلاح الجذري للشريعة؛ وفي كثير من الحالات، كانوا يشعرون من حقيقة أن مجتمعاتهم تجعل ولا تُدبّر بعض الأحكام الشرعية وبعبارة أخرى، تعلّم العلماء القدامى أن يعيشوا مع المعجزة الواسعة علناً - بين الشريعة من المحجود النظرية وبين العمل بتلك الشريعة ويشجع هذا الموقف في مصر الحديثة بين التقليديين والسلميين أما الوسطيون، فيسعون إلى سدّ تلك المعجزة بين النظرية والممارسة عن طريق الإصلاح الشامل -والجذري الراديكالي أحياناً لأحكام الشريعة.

في مصر الحديثة، يقدّم كلٌّ من التيار النضلي والتيار السلمي مساراً شخصياً للتدين، للأفراد السلميين أصحاب المبادئ، ويمكن لهؤلاء الأفراد أن يترجموا بالمتطلبات التي يستلزمها كلٌّ من هذين التيارين ولكن لطبيعة المجتمع المصري الحديث، فقد واجه التقليديون والسلميون صعوبة في إنشاء المنظمات التي تمثل لمعالمهم كما أن الشريعات الحكومية لعلية عادة ما تتجاهل وجهات النظر النقدية والسلعية؛ لكونها غير عملية وغير واقعية ولا أريد بذلك أن أشير إلى أنه لا جدوى من محاولة لتقليد السلمييين أن يحققوا رؤيتهم للمجتمع الإسلامي السلمي، لكي أشير فقط إلى أن نجاحهم كان محدوداً حتى الآن بعلة طرق مهمة فقد اضطرت مشروعات التقليديين والسلميين إلى مواجهة المؤسسات لاجتماعية ولإساسة الحدث المهمة، التي تقوم على معايير الليبرالية والعلمانية والرأسمالية ونظراً إلى مرونة التيار الوسطي الكبيرة، فقد حقق نجاحاً أكبر في أن يحد له موصفاً في تلك المؤسسات فقد نجح التيار الوسطي من إنشاء منظمات تنفق مع عالمهم، بل كان لهم صوت مسموع في صياغة سياسات وقوانين حكومية معه وإطلاقاً من الانحيازات التي حارب في أعقاب الثورة المصرية في عام ٢٠١١م، يمكن للمرء أن يفترض ما يلي

إد، وحصل حرب إسلامي إلى السلطة، فمن المؤكد أنه سيكون حرباً  
 وسطاً<sup>(١)</sup>. ويقتدر ما يسعى الثقلينيون والسدميون<sup>(٢)</sup> إلى دحور المحار  
 سياسي، فسقمون تحت ضغط هائل للسرل عن مادنهم وسيطوي هذا  
 السرل على نبي مسيح قهبي وقاموني أكثر مرونة، وهو ما يشه المسبح  
 الذي يأحد به الوسطيون المحافظون

---

(١) كجماعة الإخوان المسلمين، وحزب الوسط

(٢) مثل حزب البور



## الخاتمة

### إعادة النظر في التراث الفقهي الإسلامي

تحتوي التمانيد الشيعية والقنوية والدينية عادةً على أحكام ومبادئ وفي هذا الكتاب، حاولت أن أوضح كيف يتقل العلم بهذه الأحكام بمروءة الزمن وقد ركزت على العلم بأحكام الشريعة خاصة، مع الاهتمام ببقية الإسلامى واسعيم الدينى واعتمدت فى تحليل هذه المسائل على طريقتين تحليليتين: وهما نظرية الهرمىوطيقيا، ونظرية الممارسة كما أقتت أفكارًا من نظرية التحليل، حيث كان الحقام مناسبًا لذلك

يهتم كل من نظرية الهرمىوطيقيا ونظرية الممارسة بالعلاقة بين الفعل وبين العقل (أي الصفات النفسية)، لكن كلًا منهما تحلل هذه العلاقة بطريقة مختلفة، فتؤكد نظرية الهرمىوطيقيا أن الأفعال تكشف عن الصفات النفسية، وتؤكد نظرية الممارسة أن الأفعال المتكررة (أي الممارسة) تعرس تصورات النفسية وتشتتها

وقد بر من صعود نظرية الممارسة فى العقود الأخيرة مع زيادة نهيمش نظرية الهرمىوطيقيا فى العديد من مجالات البحث الاجتماعى، ومنها لأشروبولوجيا وفى هذا الكتاب عارصت هذا التوثق الحالي، لى يميل نحو نهيمش نظرية الهرمىوطيقيا لصالح نظرية الممارسة، وذلك لأن التوليد للشريعة والقنوية والدينية كالإسلام لها أبعاد مهمة لا يمكن تناولها إلا عن طريق نظرية الهرمىوطيقيا، لكن أنصار نظرية الممارسة يميلون إلى إغاضي عن هذه الأبعاد ونجاهلها وبوجه خاص، يعمل أنصار نظرية



بممارسته عن العملية الهرميوطيقه التي يتفاعل بها المتممون إلى تنفيذ معين  
 في علماء المسلمين مع ذلك التقليد هذه العملية تنصّر تشكيلًا وتوسّعًا  
 لصورة كئيّة مُتَّسِمَةٌ للعقل، تكون مأخوذة من آثاره وعلاماته وبذلك أصبح  
 العديد من أنصار نظريه الممارسة يروّجون لرؤية غير شافية حول الأحكام  
 وتعلّم الأحكام وهكذا عجزت نظريه الممارسة عن إدراك أنّ العزم  
 بالأحكام -في كثير من النفايد- هو علمٌ بعقلٍ معين (أي عدمٌ بمعتقداته  
 ورعايته ومقاصده). ونميل نظرية الممارسة إلى احرال الأحكام إلى المعنى  
 الحرقي بعبارة البعظنة (مع أنّه كثيرًا ما يكون الفصل أن تصوّر الأحكام  
 كمقاصد) ولا تقدّر نظرية الممارسة -في كثير من الأحيان- أنّ الأحكام  
 (كالمقاصد) تكون عقلانية عانية جزئيًا، وتكون غير عقلانية وتحكّمية حرجًا  
 أيضًا. ولا تقدّم نظرية الممارسة أيضًا وصفًا مناسبًا يبيّن كيف أنّ الظروف  
 الجديدة قد تؤدي إلى التحلي عن القواعد والأحكام وإصلاحها وفي  
 إثرتي لتلك المشكلات لا أنكر القيمة الكيرة لنظرية الممارسة، لكنني  
 أثبت أنّ نظريه الممارسة وحدها لا تكفي كإطار لتحليل القائد النضوية  
 والديومة والديسة؛ ولا سيما النفايد المحتوية على أحكام (كالإسلام)  
 وبذلك فمن الضروري أن نعتمد على كلّ من نظرية الهرميوطيقا ونظرية  
 الممارسة في تحليل النفايد.

لقد قدّمتُ بعض الأفكار حول كيفية الجمع بين نظريه الهرميوطيقا  
 ونظريه الممارسة؛ لتيسير تحليل النفايد الثقافية والقانونية والديسة (ولا سيما  
 ما يحتوي منها على أحكام وقواعد) وخُصّتي الأساسية هي أنّ العزم  
 بالأحكام -في كثير من النفايد- هو عدمٌ بالعقل أو بالصفات النفسية  
 (كالمقاصد، والمعتقدات، والرعات) وهذه الصفات اسمية نسبيّة  
 سلاسل من الآثار، وهذه الآثار تُعدّ علاماتٍ على الصفات النفسية التي  
 سنّها ومن الممكن تشكيل صورة كئيّة مُتَّسِقَةٌ للعقل، عن طريق آثاره  
 وعلاماته (أي عن طريق الآثار والعلامات التي سنّها الصفات النفسية)  
 وهذا الأسلوب من التحليل أسلوبٌ حدسيّ، ومن ثمّ فإنّ بوطف هذا  
 لأسلوب من التحليل عندما نؤلف صورة كئيّة مُتَّسِقَةً لعقل بحجرات، من

أفعال، بطاعة التي يقوم بها جنوده (لأن هذه الأفعال آثار وعلامات شئيتها الصواب لنفسه لبحر ال) وبالمثل، فإن يوظف هذا الأسلوب من تحليل عدم يؤلف صورة كلية مُشعة لعقل المثلث (مثل العقل الإلهي)، من أفعال الطاعة التي يقوم بها عباده (مثل النبي ﷺ والعلماء المسلمين) وعالما ما يرتبط هذا الأسلوب من التحليل بطرق مخصوصة من التعلم (أي التعلم عن طريق النصوص، والتعلم عن طريق المشاهدة، والتعلم عن طريق الممارسة) وذلك الطرق المخصوصة تمكن الطالب من تشكيل صورة كلية مُشعة لعقل

لقد استخدمت الأفكار السابقة لتقديم تحليل تاريخي وإثنوغرافي لنفقه الإسلامي والتعليم الديني، مع التركيز على التعليم الديني لعالي في مصر الحديثه وقد سئ أن العلم بأحكام الشريعة هو علم بالعقل الإلهي أو إذا أردنا أن نكون أكثر تحديداً، فإن العلم بأحكام الشريعة هو علم بمقاصد إرادة الله، ولرغبات والعلوم التي تسند إليها تلك المقاصد والعلم من هذا النوع يُستنتج من علامات/آثار الصفات النفسية الإلهية وتتضمن هذه العلامات والآثار ما يلي (١) أقوال الله في القرآن، (٢) وأفعال الطاعة المروية عن النبي محمد ﷺ (أي الشئ)، (٣) وأفعال الطاعة المروية عن علماء الدين السابقين، (٤) وأفعال الطاعة المشاهدة لعلماء دين المعاصرين. إذن تلعب هذه العلامات والآثار دوراً رئيساً في التعليم الإسلامي، فهي معروفة ومترشحة في طرفي حقيقة من التعلم، ومنها التعلم عن طريق النصوص، والتعلم عن طريق المشاهدة، والتعلم عن طريق الممارسة

لقد سعيْتُ إلى شرح كيف يمكن استعمال الأفكار السابقة من نظرية الهرميوطيق ونظرية الممارسة في تحليل طبع واسع من المفاهيم الموجودة في الفقه الإسلامي (كالشريعة، والقرآن، والشئ، والإجماع، ولقبس، والاستصلاح، والاستحسان، والمصلحة، والمقاصد الشرعية، والعقيدة، والاجتهاد، والمذهب) وسعيْتُ بالمثل إلى بيان كيف يمكن استخدام أفكار السابقة المستمدة من نظرية الهرميوطيق ونظرية

الممارسة - في تحليل طيف واسع من المعاهيم المتعققة بالعلم الديني  
ولتنصوف مع بعض الاستثناءات (كالأخلاق، والممتلكات، وبصفت،  
والقرب، والنفاء، والشجع، والبرية، والضحية، والمشاهدة، والاقتداء،  
والمشاهدة، والشدة، والإجارة) ويهده الطريقه، حاولت أن أقدم إلى  
القارئ معالجة مفصلة وشاملة ومُحكمة نظرياً عن لعقده الإسلامي ولعلمهم  
الديني

وهي كتابة هذا الكتاب، سعت إلى الساء على المقدرات  
لأنثروبولوجية والاستشراق المتعققة بالفق الإسلامي، والجبر بها وهي  
القيام بذلك، حاولت أن أصح مهمًا أسمى لماهية أحكام الشريعة، من  
الكتابات الأكاديمية الأنثروبولوجية الحديثة - وهي تسمد من نظرية  
الممارسة - تكتفي في الحملة بالحرمان أن أحكام الشريعة هي إلا أحكام  
وقواعد، لكي تتأ أن أحكام الشريعة لا تقتصر على كونها مجرد أحكام،  
بل يسمي أن تصور أحكام الشريعة على أنها مقاصد أما لكتابات  
لاستشرقية، فكثيرًا ما يمرر أن أحكام الشريعة هي مقاصد (سنة)  
(أو الإرادة)، لكن تحليل الاستشراقي من ناحية أخرى لا يتعامل مع  
الطبيعة المعقدة بمقاصد فمن الضروري أن تتجاوز إلى ما وراء هذا  
التحليل، ويدرك أن المقاصد - ومن ثم أحكام الشريعة - تسد إلى عموم  
ورعات، وتكون عقلانية حداثيًا، وتكون غير عقلانية جريئًا، وقد  
يتحلى عنها أو تحتاج إلى إصلاح، استجابة لظروف جديدة ووفق  
لذلك، يمكن تصور أحكام الشريعة على أنها ساء معقد ونظام منسق من  
المقاصد والعموم بصورات والرعاب، وأنها نظام بسم بدرج من القدرة  
على التطور، استعداد للظروف المتغيرة إن هذا النظام يجسد المطلق  
الداخلي منه المستعمل لأحكام الشريعة وعلى مر التاريخ، عمل هذا  
النظام على تشكيل الطرق التي يجهد بها المسلمون في أحكام لشريعة  
ويعملون بها ومن المسلم به أن الأفهام المحيطة لهم بالنظام كانت  
موجودة دائمًا، وكذب تلك الأفهام المحيطة تتأثر دائمًا بموعل مثل السلطة  
والمصالح السياسية ولكن سيكون من الخطأ أن نتجاهل ذلك النظام

متعلّين تلك العوامل والأسباب، أو أن يحتل محل أحكام الشريعة إلى تحسّس بسطته والمصالح السياسية فهي مديري، يجب على علماء الأنثروبولوجيا والمشرّفين أن ينشئوا إلى هذا النظم ويهتموا به، عدد الحقيق في كعبة تفكير علماء المسلمين وعندهم في أحكام شريعة وعندهم بها ويجب على علماء الأنثروبولوجيا والمشرّفين أيضاً الاساء إلى كعبة التي يقل بها علماء المسلمين وعندهم العلم بهذا النظم عن طريق الأعمى والأقوى والهاكل المادية والتعب الأثرية - داخل سياق التعمم الإسلامي، وكذلك في البقايا الأخرى لأقل رسمته

وأختم بالعودة مرة أخرى إلى مسألة التعميم فقد ثبت أن استيرات سمحتمة داخل تراث الإسلامي (النسبي) تظهر نوعاً من الانساق وهذا يرجع إلى حقيقة أن تلك البقائبات بأحد - إما تصريحاً وإما ضمناً - بالقرآن [سنة] سبي محمد ﷺ وعلماء الدين السابقين، ويجعل ذلك من المصادر الأساسية لمعرفة الديانة وهذا الأمر أكثر وضوحاً في الإسلام في حمة ما قبل العصر الحديث، وكذلك في التيار التقليدي الإسلامي بمحاصر، لكنه يصدق أيضاً على التيار الوسطي واليار النسبي (لأن أكثر العلماء في كلا التيارين من ناحية العملية - يجعلون العلماء السابقين من المصادر الأساسية لمعرفة الديانة).

وحقيقة أن تراث الإسلامي (النسبي) يأخذ بالقرآن [سنة] سبي محمد ﷺ وعلماء الدين السابقين، وأنه يحمل ذلك من المصادر الأساسية لمعرفة الديانة، لا تحول دون وجود تدبير واسع في أشكال لتدبير إسلامي لكنه مع ذلك يولد أخطاءً مشتركة تدور حول الاختلافات الربحية والإقليمية، في التعمم الإسلامي والتفكير العقلي والشرعي وفي وصف هذه الأخطاء، طرحت عددًا من الدعاوى التعميمية حول التراث الإسلامي، وسي على أنتم الإدراك أن تلك المقاربه سوف تستدعي لانتقادات من ساحئين الملتزمين بالمصالح الذي يرى أن التعميمات الواسعة هي إشكالية بطلتها، وأن الهدف لوحد تلك الكتابات الأكاديمية الاستشرافية الصحيحة هو تحديد تدقيق لتجسّات محبته والتاريخية للإسلام لكي تُشرّب إلى أن

الدراسات الأكاديمية عن الإسلام يجب أن تهتم بالأساط الواسعة، وكذلك التجديد المحددة محليًا وتاريخيًا وهذا العمل الحالي يحاول لم يتم بهد الأمر ومعاره أخرى، حاولت المسير بين الأساط الواسعة دخل لث لإسلامي، مع تقديم دراسة أيضًا عن أحد التجديدات المحددة محليًا وتاريخيًا للإسلام، وهو التعبد الديني المصري الحديث

## المراجع

- Abaza, Mona 2002 *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. London: RoutledgeCurzon
- Abduh, Muḥammad 2006 *Al-A'māl al-Kāmilā li-l-Imām al-Shaykh Muḥammad 'Abduh*. Edited by Muḥammad 'Imāra. 5 Vols. Cairo: Dār al-Shurūq
- Abd al-Rāziq, 'Alī 1972 *Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm li-'Alī 'Abd al-Rāziq. Dirāsa wa Wathā'iq bi-Qalam Muḥammad 'Imāra*. Beirut. al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-Dirāsāt wa al-Naṣh
- Abū Dāwūd 1998 *Kitāb al-Sunan*. Edited by Muḥammad Awwāma. 5 Vols. Beirut. Mu'assasa al-Rayyān
- Abū Ghudda, Abd al-Fattāh 1992 *Al-Isnād min al-Dīn wa-Saḥḥa Mushraqa min Tarīkh Samā' al-Ḥadīth 'inda al-Muḥaddithīn*. Beirut. Dār al-Qalam.
- Abū Ghudda, Abd al-Fattāh 2008 *Lamaḥāt min Tarīkh al-Sunna wa Uḥm al-Ḥadīth*. Beirut. Dar al-Bashā'ir al-Islamiyya
- Abu-Lughod, Lila 2005 *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Abū Zahra, Muḥammad 2002 *Mālik Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu - Āra'uhu wa-Fiqḥuhu*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī

- Abū Zahra, Muḥammad 2008 *Ibn Taymiyya Hayatuhu wa-'Aṣruhu - Ārā'uhu wa-Fiqhuhu*. Cairo. Dār al-Fikr al-'Arabī
- Abū Zahra, Muḥammad 2009 *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyya*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī
- 'Afīfī, Ṭal'at Muḥammad 2005 *Al-Ta'līm bayna al-Naẓrat al-Islāmiyya wa-l-Naẓrat al-Gharbiyya*. Cairo: Maktaba al-Īmān
- Agar, Michael 1980 *Hermeneutics in Anthropology*. *Ethos* 8(3): 253-272
- Agrama, Hussein Ali 2012 *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ahmed, Shahab 2016 *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ahmed, Shahab and Nenad Filipovic 2004 *The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial Medreses Prescribed in a Fermān of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 (1565)*. *Studia Islamica*, No. 98/99: 183-218.
- al-Ājurī, Abū Bakr bin al-Ḥusayn bin 'Abdullah 1985 *Akhlāq al-'Ulamā'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn 2004 *Ṣifa Ṣalāh al-Nabī al-Riyād*. Maktaba al-Ma'arif
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn 2005 *Al-Hadīth. Ḥujja fī al-Aqā'id wa-l-Aḥkam*. Riyadh: Maktaba al-Ma'arif
- Ali, Kamran Asdar 2002 *Planning the Family in Egypt: New Bodies, New Selves*. Austin: University of Texas Press.

- Algar, Hamud 1976 The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance. *Studia Islamica* 44: 123-152.
- Amīn, Aḥmad N. d. *Zu'amā' al-Iṣlāḥ fī al-'Asr al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Anjum, Ovamir 2012 *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Ansari, Ishaq Zafar 2004 Islamic Juristic Terminology before al-Shafi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa. In *The Formation of Islamic Law*, edited by Wael Hallaq, 211-256. Vermont: Ashgate.
- al-Anṣārī, 'Abd al-'Alī Muḥammad bin Nizām al-Dīn 2002 *Fawā'id al-Raḥamūt bi-Sharḥ Musallam al-Thubūt*. 2 Vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ansecombe, G. E. M. 2000 [1957] *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Arjomand, Sa'īd Amir 1984 *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aroian, Lois A. 1983 *The Nationalization of Arabic and Islamic Education in Egypt*. Dar Al-Ulum and Al-Azhar. The Cairo Papers in Social Science, Vol. 6, Monograph 4. Cairo: The American University in Cairo.
- Asad, Talal 1986 *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Papers Series. Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies, at Georgetown University.



- Asad, Talal 1993 *Genealogies of Religion* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal 2003 *Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity* Stanford, CA: Stanford University Press.
- al-'Ashmāwī, Muḥammad Sa'īd 1996 *Uṣūl al-Sharī'a* Cairo: Maktaba Madbūlī al-Ṣaghīr
- Audi, Robert 2006 *Practical Reasoning and Ethical Decision* New York: Routledge.
- Austin, J.L. 1962 *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press.
- al-Azhari, Ṣāliḥ 'Abd al-Samī' al-Ābī 2006 *Jawāhir al-Iklīl* 2 Vols Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya.
- Al-Azhar University N.d. *Jāmi'a al-Azhar* 2007-2008 (Official Manual).
- Al-Azmeh, Aziz 1993 *Islams and Modernities* New York: Verso.
- Azmi, Mohammad Mustafa 1968 *Studies in Early Ḥadīth Literature*. Beirut: Al-Maktab Al-Islami
- al-Badakhshī, Muḥammad bin al-Ḥasan N.d. *Sharḥ al-Badakhshī wa ma'āhu Sharḥ al-Isnawī* 3 Vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Bamyeh, Mohammed 1999 *The Social Origins of Islam Mind, Economy, Discourse* Minneapolis: University of Minnesota Press.

- al-Bājūrī, Ibrāhīm bin Muḥammad 2001 *al-Mawāhib al-Laduniyya 'alā al-Shamā'il al-Muḥammadiyya*, edited by Muḥammad 'Awwāma. Dār al-Yusr
- Baring, Evelyn 1916 *Modern Egypt* 2 Vols. New York: Macmillan.
- al-Barzanjī, 'Abd al-Laṭīf 1996 *Al-Ta'āruḍ wa-l-Tarjīḥ bayna al-Adilla al-Shar'iyya*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya
- Bashir, Shahzad 2011 *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press.
- Beiser, Frederick 2011 *The German Historicist Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Berkey, Jonathan 1992 *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Betti, Emilio 1990 *Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften*. In *The Hermeneutical Tradition: From Ast to Ricoeur*, edited by Gayle Ormiston and Alan Schrift, 159-197. Albany: State University of New York Press.
- Betti, Emilio 2017 *General Theory of Interpretation, Book 7*. Translated by Giorgio Pinton. CreateSpace
- Bīṭā'ī, Muḥammad 2006 *Manhaj 'Umar bin al-Khaṭṭāb fī al-Tashrī'*. Cairo: Dār al-Salam
- Bloor, David 2006 [1997] *Wittgenstein. Rules and Institutions*. New York: Routledge.
- Boas, Franz 1887 *The Study of Geography*. *Science* 9 (210): 137-141

- Bohannan, Paul 1968 *Justice and Judgment among the Tiv*. New York: Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre 1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Translated by Richard Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre 1987 *The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field*. Translated by Richard Terdiman. *Hastings Law Journal* 38: 805-853.
- Bourdieu, Pierre 1990 *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre 1998 *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bouveresse, Jacques 1999 *Rules, Dispositions, and the Habitus*. In *Bourdieu: A Critical Reader*, edited by Richard Shusterman, 45-63. Oxford: Blackwell.
- Bowen, John 2003 *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. New York: Cambridge University Press.
- Bowen, John 2007 *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Bowen, John. 2010 *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bowen, John. 2012 *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, John. 2016 *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari'a Councils*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bratman, Michael. 1987 *Intention, Plans, and Practical Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bratman, Michael. 1999 *Faces of Intention*. New York: Cambridge University Press.
- Bratman, Michael. 2007 *Structures of Agency*. New York: Oxford University Press.
- Bratman, Michael. 2014 *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*. New York: Oxford University Press.
- Bravmann, M. M. 1972 *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: Brill.
- Brenneis, Donald. 1994 *Discourse and Discipline at the National Research Council: A Bureaucratic Bildungsroman*. *Cultural Anthropology* 9(1): 23-36.
- Brown, Jonathan. 2007 *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation of the Sunni Hadith Canon*. Boston: Brill.
- Brown, Jonathan. 2009 *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld.

- Brunner, Rainer 2009 Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership: al-Azhar between 1927 and 1945. In *Guardians of the Faith in Modern Times*, edited by Meir Hatina, 109-140. Leiden: Brill
- Buckley, Thomas 1996 The Little History of Pitiful Events. In *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, edited by George Stocking, 257-297. Madison: University of Wisconsin Press
- al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl 2002 *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damascus: Dār Ibn Kathīr
- Bunzl, Matti 1996 Franz Boas and the Humboldtian Tradition. In *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, edited by George Stocking, 17-78. Madison: University of Wisconsin Press
- Burak, Guy 2013 Dynasty, Law, and the Imperial Provincial Madrasa: The Case of al-Madrasa al-'Uthmaniyya in Ottoman Jerusalem. *International Journal of Middle East Studies* 45: 111-125
- Burak, Guy 2015 *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- al-Buṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān 2005 *Dawabīṭ al-Maṣālah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Damascus: Dār al-Fikr

- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān 2009 *al-Lāmadhabīyya. Akḥṭar Bid'a tuhaddīd al-Sharī'a al-Islāmiyya*. Damascus: Dār al-Farābi
- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān and Ṭayyīb Tizīnī 1999 *Al-Isām wa-l-'Asr: Taḥadiyyāt wa-Āfāq*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Calder, Norman 1993 *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. New York: Oxford University Press.
- Calder, Norman 1996 *Al-Nawawī's Typology of Muftīs and Its Significance for a General Theory of Islamic Law*. *Islamic Law and Society* 3(2): 137-164
- Calder, Norman 2006 *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*, edited by Jawīd Mojaddedī and Andrew Rippin. Burlington, VT: Ashgate.
- Calhoun, Craig 1993 *Habitus, Field, and Capital. The Question of Historical Specificity*. In *Bourdieu: Critical Perspectives*, edited by Craig Calhoun, Edward LiPuma, and Moishe Postone, 61-88. Chicago: University of Chicago Press.
- Chamberlain, Michael 1994 *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. New York: Cambridge University Press.
- Chibnik, Michael 2011 *Anthropology, Economics, and Choice*. Austin: University of Texas Press.
- Clarke, Morgan 2012 *The Judge as Tragic Hero: Judicial Ethics in Lebanon's Shari'a Courts*. *American Ethnologist* 39(1): 106-121

- Clifford, James 1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clifford, James and George Marcus, eds. 1986 *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Collingwood, R. G. 1993 *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press.
- Comaroff, John and Simon Roberts 1981 *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago: University of Chicago.
- Conley, John and William O'Barr 1993 *Legal Anthropology Comes Home: A Brief History of the Ethnographic Study of Law*. *Loyola of Los Angeles Law Review* 27: 41-64.
- Cook, Bradley James 2000 *Egypt's National Education Debate*. *Comparative Education* 36(4): 477-490.
- Cook, Michael 1997 *The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam*. *Arabica* 44 (Fasc.4): 437-530.
- Cornell, Vincent 1983 *The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in Post-Marini Morocco*. *International Journal of Middle East Studies* 15(1): 67-93.
- Costet-Tardieu, Francine 2005 *Un réformiste à l'université al-Azhar: Oeuvre et pensée de Mustafā al-Marāghī (1881-1945)*. Cairo: CEDEJ.
- Crapanzano, Vincent 1980 *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

- Crecehous, Daniel 1972 Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization. In *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, edited by Nikki Keddie, 167-210. Berkeley: University of California Press.
- Crone, Patricia 1987 *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origin of the Islamic Patronate*. New York: Cambridge University Press.
- Crone, Patricia 1999 Weber, Islamic Law, and Rise of Capitalism. In *Max Weber and Islam*, edited by Toby Huff and Wolfgang Schluchter, 247-272. New Brunswick, NJ: Transaction.
- al-Dabbagh, ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad N.d. *Mashāriq Anwar al-Qulūb*. Beirut: Dār Ṣādir.
- al-Dabbūsi, Abū Zayd 2001 *Taqwīm al-Adilla*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Dalal, Ahmad 1993 The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850. *Journal of the American Oriental Society* 113(3): 341-359.
- Daniel, Valentine 1984 *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. Berkeley: University of California Press.
- Dār al-‘Ulūm N.d. *Dalil*: 2010-2011 (Official Manual).
- N.d. *Dalil Rasā’il al-Majstir wa al-Duktūrāh allatī nuqshat fī kulliyya Dār al-‘Ulum mundhu ‘amm 1950 wa hattā nhāya 2000*. Iḍāf. Maha Ahmad ‘Alām, Fāṭima ‘Abbās ‘Abd al-Rahmān, and Sulaymān Ibrāhīm al-Bilkīmī. Ishrāf Kamāl al-Sayyid Khafājī.



- Davidson, Donald 2001 [1980] *Essays on Actions and Events*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- Davidson, Donald 2001 [1984] *Inquiries into Truth and Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel 1987 *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- a.-Dihlawī, Shah Walī Allah 1398h *‘Iqd al-Jīd fī Ahkām al-Ijtihād wa-l-Taqlīd*. Cairo: al-Maṭba‘a al-Salafiyya
- al-Dijwī, Yūsuf 1981 *Maqālāt wa Fatawa al-Shaykh Yusuf al-Dijwī* 2 Vols. Cairo: al-Hay‘a al-‘Āmma li-Shu‘ūn al-Matābi‘ al-Amīriyya.
- Dilthey, Wilhelm 1972 [1900] *The Rise of Hermeneutics*. Translated by Frederic Jameson. *New Literary History* 3(2): 229-244.
- Dilthey, Wilhelm 1988 [1883] *Introduction to the Human Sciences*. Translated by Ramon Betanzos. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Dilthey, Wilhelm 2002 [1910] *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Wilhelm Dilthey, *Selected Works*, Vol. 3, edited by Rudolph Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dodge, Bayard 1961 *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*. Washington, DC: The Middle East Institute.
- Douglas, Mary 2002 [1962] *Purity and Danger*. New York: Routledge.
- Douglas, Mary 2003 [1970] *Natural Symbols*. New York: Routledge.

- Droysen, Johann Gustav 1893 *Outline of the Principles of History*  
Translated by E. Benjamin Andrews. Boston: The Atheneum  
Press.
- Dupret, Baudouin 2007 *What Is Islamic Law: A Praxiological  
Answer and an Egyptian Case Study*. *Theory, Culture & Society*  
24(2): 79-100.
- Duranti, Alessandro 2015 *The Anthropology of Intentions.  
Language in a World of Others*. New York: Cambridge  
University Press.
- al-Dusūqī, Muḥammad 2009 *Madkhal b-'ilm al-Uṣūl. Sīṣla al-  
Kutub al-Irshādiyya*. Cairo: Rābi'a al-Jāmi'a al-Islāmiyya
- Dutton, Yasir 1999 *The Origins of Islamic Law*. New York: Curzon.
- Dwyer, Kevin 1982 *Moroccan Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins  
University Press.
- Eccel, A. Chris 1984 *Egypt, Islam, and Social Change: Al-Azhar in  
Conflict and Accommodation*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Eickelman, Dale 1978 *The Art of Memory: Islamic Education and  
Its Social Reproduction*. *Comparative Studies in Society and  
History* 20(4): 485-516.
- Eickelman, Dale 1985 *Knowledge and Power in Morocco: The  
Education of Twentieth-Century Notable*. Princeton, NJ:  
Princeton University Press.
- Eisenstein, Elizabeth L. 1979 *The Printing Press as an Agent of  
Change: Communications and Cultural Transformation in  
Early-Modern Europe*. 2 Vols. New York: Cambridge  
University Press.

- Ekins, Richard 2012 *The Nature of Legislative Intent* New York: Oxford University Press.
- El Shamsy, Ahmad 2008 Rethinking Taqlid in the Early Shafi'i School *Journal of the American Oriental Society*, 128(1): 1-24.
- El Shamsy, Ahmad 2013 *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* New York: Cambridge University Press.
- El-Zem, Abdul Hamid 1977 Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam *Annual Review of Anthropology* 6: 227-252.
- Emon, Anver 2010 *Islamic Natural Law Theories* New York: Oxford University Press.
- Ephrat, Daphna 2000 *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni Ulama of Eleventh-Century Baghdad* Albany: State University of New York Press.
- Ephrat, Daphna 2008 *Spiritual Wayfarers, Leaders in Piety: Sufis and the Dissemination of Islam in Medieval Palestine* Cambridge, MA: Harvard Center for Middle Eastern Studies.
- Erlanger, Howard, Bryant Garth, Jane Larson, Elizabeth Mertz, Victoria Nourse, and David Wilkins 2005 Is It Time for a New Legal Realism? *Wisconsin Law Review* 2005(2): 335-363.
- Erie, Matthew 2016 *China and Islam: The Prophet, the Party, and the Law* Cambridge: Cambridge University Press.

- al-Fadānī, Abū Fayḍ Muḥammad Yāsīn bin ‘Īsa 2008 *Asānīd wa-Ijāzāt wa-Musalsalat al-Fādān*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya.
- Fadel, Mohammad 1996 The Social Logic of Taqlīd and the Rise of the Mukhtaṣar. *Islamic Law and Society* 3(2): 193-233.
- Fakhry, Majid 1994 *Ethical Theories in Islam*. 2nd ed. New York: Brill.
- Farquhar, Michael 2017 *Circuits of Faith: Migration, Education, and the Wahhabi Mission*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Faubion, James 2011 *An Anthropology of Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- al-Fāwī, ‘Abd al-Fattāḥ 2004 *Fī al-Akhlāq*. Cairo: Dār al-Hanīf.
- Fischer, Michael M. J. 1980 *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Fischer, Michael M. J. and Mehdi Abedi 1990 *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Foucault, Michel 1972 *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel 1990 [1978] *The History of Sexuality: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books.

- Foucault, Michel 1990 [1985] *The Use of Pleasure* Translated by Robert Hurley New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel 1995 [1977] *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel 1998 [1969] *What Is an Author?* In *Aesthetics, Method, and Epistemology* Translated by Robert Hurley et al. New York: The New Press.
- Gadamer, Hans-Georg [1960]2006 *Truth and Method*. New York: Continuum.
- Gauvain, Richard 2013 *Salafi Ritual Purity: In the Presence of God*. New York: Routledge.
- Geertz, Clifford 1960 *Religion of Java*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Geertz, Clifford 1968 *Islam Observed*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Geertz, Clifford 1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford 1980 *Negara*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford 1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* New York: Basic Books.
- Gerber, Haim 1994 *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Society in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press.

- Gesink, Indira Falk 2010 *Islamic Reform and Conservatism Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. New York: I. B. Tauris.
- al-Ghawajī, Wahbī 2004 *Kalima 'Ilmiyya Hādhiya fī al-Bid'a wa Ahkāmihā*. Damascus: Dār al-Bashā'ir
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid 1964 *Mizān al-'Amal*. Cairo: Dar al-Ma'ārif bi Mısır
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid 1971 *Shufā' al-Ghalīl*. Baghdad: Maṭba'a al-Irshād.
- al-Ghazālī, Abu Ḥamid 1999 *Al-Maqṣad al-Asna fī Sharḥ Asmā' Allah al-Ḥusnā*. Damascus: Maṭba'a al-Ṣabāḥ.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid 2000 *Al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid 2003 *Maqāṣid al-Falāsifa*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid 2004a *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Cairo: Dār al-Hadīth.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid 2004b *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid 2005 *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- al-Ghazālī, Muḥammad 1987 *Khuluq al-Muslim*. Cairo: Dār al-Rayyān.
- al-Ghurbānī, Abu 'Abdullah Khalid bin Muḥammad 1999 *Al-Sahāfiyyun*. Cairo: Dār al-Kitāb wa-l-Sunna.

- Giddens, Anthony 1968 Power in the Recent Writings of Talcott Parsons. *Sociology* 2(3): 257-272.
- Giddens, Anthony 1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony 1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* Cambridge: Polity Press.
- Gilsenan, Michael 1982 *Recognizing Islam* London: Croom Helm
- Gleave, Robert 2012 *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gluckman, Max 1967 *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia* Manchester: Manchester University Press.
- Goody, Jack 1977 *The Domestication of the Savage Mind* New York: Cambridge.
- Graham, William 1983 Islam in the Mirror of Ritual. In *Islam's Understanding of Itself*, edited by Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis Jr., 53-71. Mahbu, Umdena
- Graham, William 1993 Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation. *The Journal of Interdisciplinary History* 23(3): 495-522
- Green, Nile 2010 The Uses of Books in a Late Mughal Takriyya: Persianate Knowledge between Person and Paper. *Modern Asian Studies* 44(2): 241-265
- Grice, H. P. 1957 Meaning. *The Philosophical Review* 66(3): 377-388

- Grice, H P 1969 Utterer's Meaning and Intention *The Philosophical Review* 78(2): 147-177.
- Grice, H P 1971 *Intention and Uncertainty* New York: Oxford University Press.
- Grice, H P 1989 Retrospective Epilogue In *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 339-385
- Griffel, Frank 2009 *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* New York: Oxford University Press.
- Habermas, Jurgen 1971 *Knowledge and Human Interests* Translated by Jeremy Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jurgen 1984 *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society* Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jurgen 1987 *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jurgen 1996 *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* Translated by Wilham Rehg. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hacker P M S 1993 [1990] *Wittgenstein: Meaning and Mind. Part I: Essays*. Oxford: Blackwell
- Hadot, Pierre 1995 [1987] *Philosophy as a Way of Life* Malden, MA: Blackwell



- al-Hafnāwī, Muḥammad 2007 *Al-Ta'ârûḍ wa-l-Tarjîḥ 'inda al-Uṣûlîyyîn wa atharuhuma fî al-Fiqh al-Islâmî al-Manṣûra*. Dâr al-Wafâ'
- Hallaq, Wael 1984 'Was the Gate of Ijtihād Closed?' *International Journal of Middle Eastern Studies* 16(1): 3-41
- Hallaq, Wael 1986 'On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihād' *Studia Islamica* 63: 129-141
- Hallaq, Wael 1992 *Uṣûl al-Fiqh. Beyond Tradition*. *Journal of Islamic Studies* 3(2): 172-202.
- Hallaq, Wael 1997 *A History of Islamic Legal Theories*. New York, Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael 2001 *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael 2002 'The Quest for Origins or Doctrine?' *Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse*. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 2(1): 1-31.
- Hallaq, Wael 2005 *The Origins and Evolution of Islamic Law*. New York. Cambridge University Press
- Hallaq, Wael 2009 *Shari'a: Theory, Practice, Transformation*. New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael 2013 *The Impossible State*. New York: Columbia University Press.
- Hallaq, Wael B., ed. 2004 *The Formation of Islamic Law*. Burlington, VT: Ashgate

- Hamdy, Sherine 2009 Islam, Fatalism, and Medical Intervention. Lessons from Egypt on the Cultivation of Forebearance (sabr) and Reliance on God (tawakkul). *Anthropological Quarterly* 82. 173-196
- Hanks, William 2005 Bourdieu and the Practices of Language. *Annual Review of Anthropology* 34. 67-83
- Hasb Allah, 'Alī 1997 *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī
- al-Hawālī, Safar N.d. *Al-'Ilmāniyya. Nash'atuhā wa Taṭawwuruhā wa Ātharuhā fī al-Hayāh al-Islāmiyya al-Mu'āsira*. Markaz al-Baḥth al-'Ilmī wa Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī
- Heck, Paul 2002a The Epistemological Problem of Writing in Islamic Civilization. al-Ḥaṭīb al-Baghdādī's (d 463/1071) 'Taḳyīd al-'ilm'. *Studia Islamica* 94 85-114
- Heck, Paul 2002b The Construction of Knowledge in Islamic Civilization. Qudama b. Ja'far and his *Kitāb al-Kharaj wa sma'at al-kitāba*. Boston: Brill.
- Heil, John and Alfred Mele, eds. 1993 *Mental Causation*. New York: Oxford University Press.
- Hefner, Robert 1985 *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Herrera, Linda 2006 Islamization and Education. Between Politics, Profit, and Pluralism. In *Cultures of Arab Schooling. Critical Ethnographies from Egypt*, edited by Linda Herrera and Carlos Alberto Torres, 25-52. Albany: State University of New York

- Heyworth-Dunne, J 1968 [1939] *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. London: Frank Cass and Co. Ltd
- Hilmi, Muṣṭafā 2005 *Ibn Taymiyya wa-l-Taṣawwuf*. Cairo: Dār Ibn al-Jawzī
- Hirsch, Susan 1998 *Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hirschkind, Charles 2006 *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hoffman, Valerie 1995 *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Hoffman, Valerie 1999 Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice. *International Journal of Middle East Studies* 31(3): 351-369.
- Holton, Richard 2009 *Willing, Wanting, Waiting*. New York: Oxford University Press.
- Horkheimer, Max 2004 [1947] *Eclipse of Reason*. New York: Continuum
- Hourani, Albert 2007 [1983] *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*. New York: Cambridge University Press
- Hourani, George 1985 *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Huff, Toby 1984 *Max Weber and the Methodology of the Social Sciences*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

- Huff, Toby and Wolfgang Schluchter 1999 *Max Weber and Islam*  
New Brunswick, NJ: Transaction
- Hull, Matthew 2012 *Government of Paper: The Materiality of Bureaucracy of in Urban Pakistan*. Berkeley: University of California Press.
- Hymes, Dell 1977 *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. London: Tavistock.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar 2006 *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa Fadlih*  
Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Ibn 'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn 1999 *Qawā'id al-Aḥkam fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya
- Ibn 'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn 2004 *Maqāṣid al-Ṣalāh*. 'Abd al-Fattāḥ Husayn Muḥammad Hamām, *Dirasa wa Taḥqīq*. Cairo: Maktaba Awlād al-Shaykh li-Turath
- Ibn 'Ābidīn 2000 *Radd al-Muḥtār*. Beirut: Dar al-Fikr
- Ibn 'Ābidīn 1325h *Majmū'a Rasa'il Ibn 'Ābidīn*. 2 Vols. Damascus. Sharika al-Ṣahāfiyya al-'Uthmaniyya.
- Ibn Amīr al-Ḥājj 1999 *Al-Taqrīr wa-l-Taḥbīr*. 3 Vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn 'Ashur, Muḥammad al-Tāhir 2001 *Maqāṣid al-Sharī'a al-Islāmiyya*. 'Amman: Dār al-Nafā'is.
- Ibn 'Ashur, Muḥammad al-Tāhir 2006 *Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah*. Translated and Annotated by Mohamed El-Tahir El-Mesawi. Washington, DC: The International Institute of Islamic Thought.

- Ibn Hajar al-'Asqalānī 2004 *Fath al-Bārī* Cairo: Dar al-Hadīth.
- Ibn Hajar al-'Asqalānī 2008 *Bulugh al Marām*. Beirut. Dar Ibn Hazm.
- Ibn al-Hājj, Muḥammad bin Muḥammad 2008 *al Madkhal* 2 Vols Beirut: al-Maktaba al-'Asriyya.
- Ibn Jamā'a, Baḍr al-Dīn Muḥammad 2009 *Tadhkira al-Sāmi' wa-l-Mutakallim*, Beirut: Dār al-Bashā'ir
- Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn 2005 *Tafsīr al-Quran al-'Aẓīm* 10 Vols. Cairo: Dār al-Hadīth, 2005.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad 1967 [1958] *The Muqaddimah An Introduction to History* Translated by Franz Rosenthal 3 Vols. Princeton, NJ Princeton University Press
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad 2010 *Muqaddima Ibn Khaldūn* Cairo Nahḍa Miṣr
- Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram 2003 *Lisān al-'Arab*. 9 Vols. Cairo: Dār al-Hadīth.
- Ibn Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad bin Muḥammad 2006 *Tahdhīb al-Akhlāq*. Beirut: Dār Ṣādir
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn bin Ibrāhīm bin Muḥammad 1999 *Al-Ashbāh wa-l-Naẓā'ir 'alā Madhhab Abī Ḥanīfa al-Nu'mān* Beirut. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya 1423h *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. al Dammām Dār Ibn al-Jawzī
- Ibn Qayyim al-Jawziyya 2004 *I'lām al-Muwaqqi'īn* 2 Vols Cairo: Dār al-Hadīth.

- Ibn Qayyim al-Jawziyya 2005 *Madārij al-Salīkīn* Cairo: Dār al-Hadīth.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya 2007 *Al-Ṭibb al-Nabawī* Damascus Maktaba Dār al-Bayān
- Ibn Qudāma, Muwaffaq al-Dīn 1994 *Rawḍa al-Nāẓir wa-Janna al-Munāẓir* Beirut Dār al Kutub al-‘Ilmiyya
- Ibn Rajab 2004 *Jāmi‘ al-‘Ukūm wa-l-Ḥikam fī Sharḥ Khamsin Ḥadīthan min Jawāmi‘ al-Kalim* Cairo Dār al-Salām
- Ibn Sab‘īn 2007 *Anwār al-Nabī. Asrāruhā wa-Anwā‘uhā* Cairo Dār al-Āfāq al-‘Arabiyya.
- Ibn al-Ṣalāḥ, Abū ‘Amr ‘Uthman 1989 *Muqaddima Ibn al-Ṣalāḥ* Cairo: Dār al-Ma‘ārif
- Ibn al-Ṣalāḥ, Abū ‘Amr ‘Uthman 2009 *Adab al-Fatwā* Cairo: Maktaba al-Khānajī bi-l-Qāhira
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn 2004 *Majmū‘ Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya*, edited by ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Qāsim 37 Vols. Al-Madīna al-Munawwara Muḥamma‘ al-Mālik Fahd
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn 1982 *Al-Furqān bayna Awḥyā‘ al-Rahmān wa Awḥyā‘ al-Shaytān al-Riyāḍ* Maktaba al-Ma‘ārif
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn 2008 *al-Musawwada fī Uṣūl al-Fiqh li-‘Āl Taymiyya*. Beirut: Dar Ibn Ḥazm.
- al-Ījī, ‘Aḍud al-Dīn 2000 *Sharḥ al-‘Aḍud ‘alā Mukhtaṣar al-Muntaha al-Uṣūlī* Beirut Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya
- al-Ījī, ‘Aḍud al-Dīn 2004 *Sharḥ Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī* 3 Vols. Beirut Dār al Kutub al-‘Ilmiyya

- Ibrahim, Ahmed Fekry 2016a Rethinking the Taqlīd Hegemony: An Institutional, Longue-Durée Approach. *Journal of the American Oriental Society* 136(4):801-816.
- Ibrahim, Ahmed Fekry 2016b Rethinking the Taqlīd-Ijtihād Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach. *Journal of the American Oriental Society* 136(2): 285-303.
- ‘Ilīsh, Muḥammad 1958 *Fath al-‘Alī al-Mālik fī al-Fatwā ‘alā Madhhab al-Imām Mālik*. Cairo: Maḥba’a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awladihī.
- ‘Isā, ‘Abd al-Qādir 1993 *Haqā’iq ‘an al-Taṣawwuf*. Ḥalab: Dār al-‘Irḥān.
- al-Iṣḥānī, al-Rāghib 2007 *Kitāb al-Dharī’a ilā Makārim al-Sharī‘a*. Cairo: Dār al-Salām.
- Al-Jabartī, ‘Abd al-Raḥmān N d. *‘Ajā’ib al-Āthār fī al-Tarājum wa-l-Akhbār*. 3 Vols. Beirut: Dār al-Jil.
- Jackson, Michael, ed. 1996 *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson, Sherman 1996 Taqlīd, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-formative Theory: Muṭlaq and ‘Āmm in the Jurisprudence of Shuhāb al-Dīn al-Qarāfī. *Islamic Law and Society* 3(2): 165-192.

- Jackson, Sherman 2004 Discipline and Duty in a Medieval Muslim Elementary School: Ibn Hajar al-Haythamī's *Taqrīr al-Maqāl* In *Law and Education in Medieval Islam*, edited by Joseph Lowry, Devin Stewart, and Shawkat Toorawa, 18-32 Warminster E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- Jarrar, Husnī Adham 1997 *Al-Qudwa al-Ṣaliha. Akhlāq Qur'āniyya wa Namadhij Rabbāniyya*. 'Amman Dār al-Ḍiyya'
- al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr 2000 *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ* 2 Vols Beirut Dār al-Kutub al-'Ilmiyya
- Johansen, Baber 1988 *The Islamic Law on Land Tax and Rent* London: Croom Helm.
- Johansen, Baber 1998 *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* Boston Brill
- Johansen, Julian 1996 *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition*. New York Oxford University Press
- Johnston, David 2007 *Maqāṣid al-Sharī'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights* *Die Welt des Islams* 47(2): 149-187
- Jum'a, 'Alī 2004 *Qawl Ṣaḥābī 'inda al-Uṣūliyyīn*. Cairo: Dār al-Risāla
- Joseph, Marc 2014 *Donald Davidson*. New York. Routledge
- al-Jarjānī, al-Sayyid al-Sharīf 2004 *Mu'jam al-Ta'rīfāt* Cairo Dār al-Faḍīla
- al-Juwaynī, Imam al-Haramayn 2002 *al-Burhān* 2 Vols Beirut Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī.



- Kahn, Paul 1999 *The Cultural Study of Law* Chicago: University of Chicago.
- Kamali, Mohammed 2013 *Principles of Islamic Jurisprudence* 3rd ed. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Karzūn, Anīs Aḥmad 2008 *Ādāb Ṭalīb al-‘Ilm* Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Katz, Marion 2013 *Prayer in Islamic Thought and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid 1993 *Maqālāt al-Kawtharī* Beirut: Dār al-Ahnāf.
- al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid 2004 *Al-Fiqh wa-Uṣūl al-Fiqh min A’māl al-Imām Muḥammad Zāhid al-Kawtharī* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Kedourie, Elie 1997 *Afghānī and ‘Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* London: Frank Cass & Co.
- Kepel, Gilles 1985 [1984] *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Translated by Jon Rothschild. Berkeley: University of California Press.
- Kerr, Malcolm H. 1966 *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Riḍā*. Berkeley: University of California Press.
- al-Khādimī, Abū Sa‘īd 1314h *Barīqa Maḥmūdiyya fī Sharḥ al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya*. Istanbul: Maṭba‘a Sharika Siḥāfiyya ‘Uthmāniyya.

- Khafājī, Muḥammad Abd al-Mun'im 1987 *Al-Azhar fī Alf 'Āmm* 3 Vols. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhab 2003 *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Hadīth.
- al-Khaṣṣandī, Muḥammad Sulṭān al-Maṣūmī 2001 *Hal al-Muṣlim Muḥam bi-Ittibā' Madhhab Mu'ayyan min al-Madhāhib al-Arba'a*. Cairo: Dar Ibn 'Affān.
- al-Kinnān, Ashraf 2005 *Al-Adilla al-Isuthna'iyya 'inda al-Uṣūbiyyin*. 'Amman: Dār al-Nafā'is.
- Kohn, Eduardo 2013 *How Forests Think*. Berkeley: University of California.
- Krawietz, Birgit 2002 Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq. *Die Welt des Islams, New Series*, 42(1): 3-40.
- Kroeber, Alfred and Talcott Parsons 1958 The Concepts of Culture and of the Social System. *American Sociological Review* 23(5): 582-583.
- Kutck, Don and Christopher Stroud 1990 Christianity, Cargo and Ideas of Self: Patterns of Literacy in a Papua New Guinean Village. *Man, New Series*, 25(2): 286-304.
- Kugle, Scott 2007 *Sufis and Saints: Bodies, Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lacroix, Stephane 2009 Between Revolution and Apoliticism: Naṣir al-Dīn al-Albānī and His Impact on the Shaping of Contemporary Salafism. In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, edited by Roel Meyer, 58-80. New York: Columbia.

- Laffan, Michael 2011 *The Makings of Indonesian Islam Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laidlaw, James 2002 For an Anthropology of Ethics and Freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 311-332.
- Lambek, Michael 1991 Tryin' to Make It Real but Compared to What? *Culture* 11 (1-2): 43-51.
- Lambek, Michael 1993 *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lambek, Michael 2015 The hermeneutics of Ethical Encounters: Between Traditions and Practice. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 227-250.
- Lambek, Michael, ed. 2010 *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Lane, Edward 2005 [1836] *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. New York: Cosimo Classics.
- Lane, Edward 1968 *An Arabic-English Lexicon*. Beirut: Librairie du Liban.
- Lapidus, Ira 1984 Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfilment in Islam. In *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, edited by Barbara Metcalf, 38-61. Berkeley: University of California.
- Latour, Bruno and Steve Woolgar 1986 *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lemke, Wolf Dieter 1980 Mahmud Šaltut (1893-1963) und die Reform der Azhar. Frankfurt: P. D. Lang.

- LePore, Ernest 1986 *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell.
- Levinson, Stephen 1983 *Pragmatics*. New York: Cambridge University Press.
- Llewellyn, Karl and E. Adamson Hoebel 1941 *The Cheyenne Way*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Lombardi, Clark 2006 *State Law as Islamic Law in Modern Egypt*. Boston: Brill, 2006.
- Lowry, Joseph 2007 *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī*. Boston: Brill.
- Lukacs, Georg 1971 [1923] *History and Class Consciousness*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press.
- MacIntyre, Alasdair 1990 *Three Rival Versions of Moral Inquiry*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair 2008 [1981] *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Madkūr, ʿAbd al-Ḥamīd 2010 *Al-Manhaj al-ʿIrfānī al-Dhawqī ʿinda Sūfiyya al-Islām*. In *al-Manhajīyya al-Islāmiyya*. Vol 1. Cairo: Dār al-Salām.
- Mahmood, Saba 2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Makdisi, George 1981 *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Makdisi, George 1991 *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. London: Variorum.

- Mahnowski, Bronislaw 1984 [1922] *Argonauts of the Western Pacific*. Long Grove, IL: Waveland Press.
- al-Mans., Muhammad 2005 *Ḍawābiṭ Istiṭā' al-Qalb fī al-Sharī'a al-Islāmiyya*. Cairo: Dār al-Hanī
- al-Marāghī, Muṣṭafā 1959 *Al-Ijtihād fī al-Islam*. Cairo: Al-Maktab al-Fannī li-l-Naṣr
- al-Mārdīnī 2004 *Al-Rahabiyya fī 'Ilm al-Farā'id bi-Sharḥ Sibṭ al-Mardīnī wa-Ḥaṣhiya al-Allāma al-Baqrī*. Damascus: Dār al-Qalam.
- Mauss, Marcel 1992 [1934] *Techniques of the Body*. In *Incorporations*, edited by Jonathan Crary and Sanford Kwinter, 455-477. New York: Zone
- Mauss, Marcel 2000 [1950] *The Gift*. New York: W. W. Norton
- Mayyara, Muḥammad bin. Aḥmad 2007 *Al-Durar al-Thamīn wa-l-Mawrid al-Mu'in*. Beirut: al-Maktaba al-'Asriyya
- Meyer, Roel, ed. 2009 *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia
- Melchert, Christopher 1997 *The Formation of Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* New York: Brill.
- Melchert, Christopher 2004 *The Etiquette of Learning in the Early Islamic Study Circle*. In Joseph Lowry, ed. *Law and Education in Medieval Islam*. Warminster, England: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

- Merry, Sally Engle 1990 *Getting Justice and Getting Even: Legal Consciousness among Working-Class Americans*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merry, Sally Engle 2003 *Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology along the Way)*. *Political and Legal Anthropology Review* 26(1): 55-76.
- Merry, Sally Engle 2006 *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mertz, Elizabeth 2007 *The Language of Law School: Learning to Think Like a Lawyer*. New York, Oxford University Press.
- Messick, Brinkley 1993 *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.
- Mir-Hosseini, Ziba 1999 *Islam and Gender*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mitchell, Timothy 1991 [1988] *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Mitchell, Peter 1997 *Introduction to Theory of Mind: Children, Autism and Apes*. New York: Oxford University Press.
- Mittermaier, Amira 2011 *Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- McGinn, Cohn 1984 *Wittgenstein on Meaning*. New York: Basil Blackwell.

- Moore, Sally Falk 1986 *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. New York: Cambridge University Press.
- Moore, Sally Falk 2000 [1978] *Law as Process. An Anthropological Approach*. New Introduction by Martin Chanock. Oxford: James Currey.
- Motzki, Harald 2002 *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Translated by Marion H. Katz. Boston: Brill.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn 1426h *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyadh: Dār Ṭība.
- Nakissa, Aria 2014a *An Ethical Solution to the Problem of Legal Indeterminacy: Sharī'a Scholarship at Egypt's al-Azhar*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20(1): 93-112.
- Nakissa, Aria 2014b *An Epistemic Shift in Islamic Law: Educational Reform at al-Azhar and the Dār al-'Ulūm*. *Islamic Law and Society* 21: 209-251.
- Naṣr, 'Abdullah Salāma 2009 *Al-Azhar al-Sharīf fī Ḍaw' Sira A'lāmuhi al-Ajālā'*. Cairo: Maktaba al-Īmān.
- al-Nawawī, Yahyā bin Sharaf 1929 *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawawī*. Cairo: al-Maṭba'at al-Miṣriyya bi-l-Azhar.
- al-Nawawī, Yahyā bin Sharaf 1987 *Adab al-'Ālim wa-l-Muta'allim Muqaddimat al-Majmū'*. Tanta: Maktaba al-Ṣahāba.
- al-Nawawī, Yahyā bin Sharaf 2002 *Al-Maqasid: Nawawī's Manual of Islam*. 2nd ed. Translation and Notes by Nuh Ha Mim Keller. Beltsville, MD: Amana.

- N.d. *Kitāb al-Maṣmu' Sharḥ al-Muḥadhdhab li-l-Shirazī* Jidda Maktaba al-Irshād.
- Nussbaum, Martha 1986 *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* New York: Cambridge University Press.
- Ong, Walter 2002 [1982] *Orality and Literacy* London: Methuen.
- Opwis, Felicitas 2010 *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* Boston: Brill.
- Ortner, Sherry 1984 *Theory in Anthropology since the Sixties*. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-166.
- Ortner, Sherry 1999 Introduction. In *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*, edited by Sherry Ortner, 1-13 Berkeley: University of California Press.
- Ortner, Sherry 2006 *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject* Durham, NC: Duke University Press.
- Osanloo, Arzoo 2009 *The Politics of Women's Rights in Iran* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Parsons, Talcott 1949 [1937] *The Structure of Social Action* Glencoe, IL: The Free Press.
- Parsons, Talcott 1964 [1951] *The Social System*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Parsons, Talcott and Edward Shils, eds. 1951 *Towards a General Theory of Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



- Peletz, Michael 2002 *Islamic Modern Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Peters, Rudolph 1980 *Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam*. *Die Welt des Islams, New Series* 20(3/4): 131-145.
- Peters, Rudolph 2005 *Crime and Punishment in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.
- Peters, Rudolph Poscher, Ralf 2015 *Hermeneutics, Jurisprudence and Law*. In *The Routledge Companion to Hermeneutics*, edited by Jeff Malpas and Hans Helmuth Gander, 451-465. New York: Routledge, 2015.
- Pospisil, Leopold 1974 *Anthropology of Law. A Comparative Theory*. New Haven, CT: HRAF Press.
- Powers, David 1989 *Orientalism, Colonialism, and Legal History The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India*. *Comparative Studies in Society and History* 31(3): 535-571.
- Powers, David 2002 *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*. New York: Cambridge University Press.
- a. Qābisī 1986 *Al-Risāla al-Mufaṣṣala li-Aḥwāl al-Muta'allimīn wa-Aḥkām al-Mu'allimīn wa-l-Muta'allimīn*, edited by Aḥmad Khālid Tanūs. al-Sharḥ al-Tūmāsiyya li-l-Tawzī'
- al-Qāḍī Abū Ya'la 2002 *Al-'Udda fī Uṣūl al-Fiqh*. 2 Vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Qaradawī, Yusuf 1999 *Al-Ijtihad fī al-Sharī'a al-Islāmiyya*. Kuwait: Dar al-Qalam.

- al-Qaraḍāwī, Yūsuf 2006 *Dirāsa fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'a* Cairo: Dar al-Shurūq
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf 2007 *Al-Ḥalal wa-l-Ḥarām fī al-Islām* Cairo: Maktaba Wahba.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf 2008a *Al-Ṣaḥwa al-Islāmiyya min al-Murāhaqa ilā al-Rushd*. Cairo: Dār al-Shurūq
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf 2008b *Kalimat fī al-Wasā'iyya al-Islāmiyya wa-Ma'ālimihā* Cairo: Dār al-Shurūq
- al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn 2005 *Tanqīḥ al-Fuṣūl* Cairo: al-Maktaba al-Azharīyya li-l-Turāth.
- al-Qurtubī, Abū 'Abdullah Muḥammad bin Aḥmad 2010 *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* Cairo, Dār al-Ḥadīth
- al-Qushayrī, Abū al-Qāsim 2001 *Al-Risāla al-Qushayrīyya* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Rabinow, Paul 1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul and William Sullivan 1987 *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley: University of California Press
- Ramberg, Bjorn 2015 Davidson and Rorty: Triangulation and Anti-foundationalism. In *The Routledge Companion to Hermeneutics*, edited by Jeff Malpas and Hans Helmuth Gander, 216-235. New York: Routledge

- al-Raysūnī, Ahmad 2006 *Imām Al-Shaṭībī's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* Translated by Nancy Roberts. Washington, DC: The International Institute of Islamic Thought
- al-Raysūnī, Ahmad 2013 *Fiqh al-Thawra Murāja'āt fī al-Fiqh al-Siyāsī al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Kalima.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn N.d. *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh. Dirāsa wa-Taḥqīq li-Ṭaha Jābir al-'Alwānī*. Beirut: Mu'assasa al-Risālah.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn 1981 *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Reid, Donald Malcolm 1990 *Cairo University and the Making of Modern Egypt*. New York: Cambridge University Press.
- Reimann, Mathias 1990 Nineteenth Century German Legal Science. *Boston College Law Review* 31(4): 837-897.
- Ricoeur, Paul 1971 The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *Social Research* 38(3): 529-562.
- Ricoeur, Paul 1981 *Hermeneutics and the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Riḍā, Rashīd 1922 *Madaniyyat al-Qawānīn*. *Al-Manār* 23: 539-548.
- Riḍā, Rashīd 2006 *Tārīkh al-Ustādh al-Imām al-Shaykh Muḥammad 'Abduh*. Cairo: Dār al-Faḍīla.
- Riḍā, Rashīd 2007a *Yusr al-Islām wa-Uṣūl al-Tashrī' al-'Āmm*. Minneapolis, MN: Dar Almanar.
- Riḍā, Rashīd 2007b *al-Manar wa al-Azhar*. Minneapolis, MN: Dar Almanar.

- Riḍā, Rashīd 2008 *Muḥāwarāt al-Muṣliḥ wa-l-Muqallid wa al-Wahda al-Islāmiyya* Minneapolis, MN Dar Almanar
- Riḍā, Rashīd 2009 *al-Wahhābiyyun wa-l-Ḥijāz* Minneapolis, MN Dar Almanar.
- Riḍā, Rashīd 1367h *Tafsīr al-Manār* 3rd.ed Vol 4 Cairo: Dār al-Manār
- Riḍā, Rashīd 1368h *Tafsīr al-Manār* 2nd ed Vol. 10 Cairo: Dār al-Manār
- Riles, Annelise 2001 *The Network Inside Out* Ann Arbor University of Michigan Press.
- Rippin, Andrew 2006 *Muslims Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge.
- Robinson, Francis 1993 Technology and Religious Change Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies* 27(1): 229-251
- Robson, J 1978 Isnad. In *Encyclopedia of Islam* New Edition, edited by E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat Vol 4 Leiden. Brill.
- Rodinson, Maxime 1973 *Islam and Capitalism*. Translated by Brian Pearce New York: Pantheon Books.
- Rosaldo, Michelle 1982 The Things We Do with Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy. *Language in Society* 11(2): 203-237
- Roseberry, William 1982 Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology. *Social Research* 49(4): 1013-1028.

- Rosen, Lawrence 1989 *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. New York: Cambridge University Press.
- Rosen, Lawrence, ed. 1995 *Other Intentions*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Rosenthal, Franz 2007 *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. With an Introduction by Dimitri Gutas. Boston: Brill.
- Ross, David, trans. 2009 *The Nicomachean Ethics*. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. New York: Oxford University Press.
- Ryle, Gilbert 2002 [1949] *The Concept of Mind*. Introduction by Daniel C. Dennett. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sadeghi, Behnam 2013 *The Logic of Law Making in Islam*. New York: Cambridge University Press.
- Sahlins, Marshall 1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Said, Edward 1994 [1978] *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- al-Šaʿdī, ʿAbd al-Mutaʿāl 2012 [1955] *Al-Ḥurriyya al-Dīniyya fī al-Islām*. Cairo: Dar al-Kitāb al-Miṣrī.
- Salvatore, Armando 1997 *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading, UK: Garnet.

- Salvatore, Armando and Dale Eickelman 2004 *Public Islam and the Common Good* Boston: Brill
- al-Sam'ānī, Maṣṣūr bin Muḥammad 1419h *Qawāṭir al-Adilla fī Uṣūl al-Fiqh* 5 Vols. Al-Riyāḍ: Saudi Arabia: Maktaba al-Tawba.
- Sarat, Austin and Jonathan Simon 2003 *Cultural Analysis, Cultural Studies, and the Law* Durham, NC: Duke University Press.
- al-Sarrāj Abu Naṣr 1960 *al-Luma'* Cairo: Dār al-Kutub al-Hadītha
- Savigny, Frederick Charles von 1831 *The Vocation of Our Age* Translated by Abraham Hayward London: Littlewood
- al-Sayyid, Maḥmūd 2000 *Da'wa Anṣār al-Sunna wa Sanawāt min al-'Atā'* Cairo: Maktaba al-Hurnya
- al-Sayyid, Usāma 2010 *Al-Iḥyā' al-Kabīr li-Ma'ālim al-Manhaj al-Azharī al-Munīr* Dubay: Kalām li-l-Buḥūth wa-l-I'lām.
- Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi 1972 *The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. In *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, edited by Nikki Keddie, 149-166 Berkeley: University of California Press.
- Schacht, Joseph 1965 *An Introduction to Islamic Law* New York: Oxford University Press.
- Schacht, Joseph 1967 [1950] *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* New York: Oxford University Press
- Schimmel, Annemarie 1975 *Mystical Dimensions of Islam* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Schleiermacher, Friedrich [1838]1998 *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, edited by Andrew Bowie. New York. Cambridge University Press.
- Schluchter, Wolfgang 1999 *Hindrances to Modernity: Max Weber on Islam*. In *Max Weber and Islam*, edited by Toby Huff and Wolfgang Schluchter, 53-138. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Schneider, David 1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schneider, Mark 1987 *Culture-as-Text in the Work of Clifford Geertz*. *Theory and Society* 16(6): 809-839
- Schoeler, Gregor 2006 *The Oral and the Written in Early Islam*, edited by James E. Montgomery. Translated by Uwe Vagelpohl. New York: Routledge.
- Schutz, Alfred 1962 *Collected Papers Vol. 1: The Problem of Social Reality*, edited by Maurice Natanson. Boston: Martinus Nijhoff.
- Schutz, Alfred 1967 [1932] *The Phenomenology of the Social World*. Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Schutz, Alfred 1970 *On Phenomenology and Social Relations*, edited by Helmut Wagner. Chicago: University of Chicago Press.
- Schutz, Alfred and Thomas Luckmann 1973 *The Structures of the Life-World, Vol. 1*. Translated by Richard Zaner and H. Tristram Engelhardt. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Searle, John 1969 *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John 1978 *Literal Meaning*. *Erkenntnis* 13: 207-224.
- Searle, John 1983 *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedgwick, Mark 2009 *Muhammad Abduh: A Biography*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Sewell, William 2005 *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shalabi, Ahmad 1999 *Al-Tarbiya wa-l-Ta'lim fi al-Fikr al-Islami*. Cairo: Maktaba al-Nahda al-Misriyya.
- Shalab, Muhammad Mustafa 1947 *Ta'lim al-Ahkam*. Cairo: Matba'a al-Azhar.
- Shankman, Paul 1984 *The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz*. *Current Anthropology* 25(3): 261-280.
- al Shāfi', Muhammad bin Idris N.d. *Al Risala*, edited by Ahmad Shākir. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Shapiro, Scott 2002 *Law, Plans, and Practical Reason*. *Legal Theory* 8(4): 387-441.
- Shapiro, Scott 2008 *How Rules Affect Practical Reasoning*. In *Reasons and Intentions*, edited by Bruno Verbeek, 133-152. Burlington, VT: Ashgate.
- Shapiro, Scott 2011 *Legality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



- a.-Shāṭibī, Abū Ishāq 2004 *al-Muwāfaqat fī Uṣul al-Sharī'a* Beirut. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Shawkānī, Muḥammad bin 'Alī 1994 *Irshād al-Fuḥūl* Beirut. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Sherif, Mohamed Ahmed 1975 *Ghazali's Theory of Virtue* Albany: State University of New York Press.
- al-Shannawī, 'Abd al-'Azīz Muḥammad 1984 *al-Azhar Jāmi'an wa-Jami'atan*. 2 Vols. Cairo: Maktaba al-Anjlu al-Miṣriyya.
- al-Shinqīṭī, Aḥmad bin Muḥammad 2008 *Madārij al-Ṣu'ūd ilā Marāqī al-Su'ūd*. Riyaḍ: Maktaba al-Rushd.
- al-Siddīqī, Muḥammad bin 'Allān N. d. *Kitāb al-Futūḥāt al-Rabbāniyya 'alā al-Adhkār al-Nūrāniyya* Beirut. Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabī.
- Silverstein, Brian 2011 *Islam and Modernity in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan.
- Silverstein, Michael 1972 *Linguistic Theory: Syntax, Semantics, Pragmatics*. *Annual Review of Anthropology* 1: 349-382.
- Silverstein, Michael 1976 *Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description*. In *Meaning in Anthropology*, edited by Keith Basso, 11-55. Albuquerque: University of New Mexico.
- Silverstein, Michael 1979 *Language Structure and Linguistic Ideology*. In *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, edited by W. Hanks, 193-247. Chicago: Chicago Linguistic Society.

- Skovgaard-Petersen, Jakob 1997 *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*. New York: Brill.
- Sperber, Dan and Deirdre Wilson 2002 Pragmatics, Modularity, and Mind Reading. *Mind and Language* 17(1&2): 3-23
- Starrett, Gregory 1996 The Hexis of Interpretation. Islam and the Body in the Egyptian Popular School. *American Ethnologist* 22(4):953-969
- Starrett, Gregory 1998 *Putting Islam to Work. Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, Devin 2004 The Doctorate of Law in Mamluk Syria and Egypt. In *Law and Education in Medieval Islam*, edited by Joseph Lowry, Devin Steward, and Shawkat Toorawa. Warminster: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- Stiles, Erin 2009 *An Islamic Court in Context. An Ethnographic Study of Judicial Reasoning*. New York: Palgrave Macmillan.
- Strathern, Marilyn 2006 Bullet-Proofing: A Tale from the United Kingdom. In *Documents. Artifacts of Modern Knowledge*, edited by Annelise Riles. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Stauth, Georg 1987 Civilizing the Souk. *German Orientalists*. Issue 90 of Working paper, Universität Bielefeld. Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie.

Stocking, George 1974 Introduction. In *A Franz Boas Reader*, edited by George Stocking. Chicago: University of Chicago Press.

al-Sulamī, ‘Abd al-Rahman 1986 *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya* Cairo: Maṭba‘a al-Madanī

Sulayman bin Saḥmān 1342h *Al-Hadiyya al-Saniyya wa-l-Tuḥfa al-Wahhābiyya al-Najdiyya* Cairo: Maṭba‘a al-Manār.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 1983a *Al-Radd ‘alā man Akhlada ila al-Arḍ wa jahila anna al-Ijtihād fi Kull ‘Asr Farḍ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 1983b *al-Ashbāh wa-l-Naẓa’ir* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya

al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr 2010 *Tafsīr al-Ṭabarī* 12 Vols. Cairo: Dār al-Hadīth.

al-Taftāzani, Sa‘d al-Dīn N d. *Al-Talwīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ* 2 Vols. Beirut. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Ṭantāwī, Muḥammad Sayyid 2004 *al-‘Aqīda wa-l-Akhlāq* Cairo: Dār al-Sa‘ada.

N d. *Al-Wasīṭ fi al-Fiqh al-Muyassar ‘alā al-Madhahib al-Arba‘a al-Juz’ al-Awwal li-l-Ṣaff al-Awwal al-Thanawī*, Qism al-‘Ibadat 2009-2010. Cairo: Dār al-Sa‘ada.

N d. *Al-Wasīṭ fi al-Fiqh al-Muyassar ‘alā al-Madhahib al-Arba‘ah al-Juz’ al-Thānī li-l-Ṣaff al-Thanī*, Qism al-Mu‘amalāt - al-Qaḍā’ - al-Jihād - al-Hudud 2011-2012. Cairo: Dār al-Sa‘ada.

- Taylor, Charles 1971 Interpretation and the Sciences of Man. The Review of Metaphysics 25(1): 3-51
- Taylor, Charles 1999 To Follow a Rule. In Bourdieu. A Critical Reader, edited by Richard Shusterman, 29-44. Oxford: Blackwell
- al-Tirmadhī, Muḥammad bin ʿĪsā 2008 Shamāʾil al-Nabī. Tunis. Dār al-Gharb al-Islāmī
- Tönnies, Ferdinand 2001 [1887] Community and Civil Society. Translated by Jose Harris and Margaret Hollis. New York: Cambridge University Press.
- Treiger, Alexander 2012 Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation. New York: Routledge
- al-ʿIṣfī, Najm al-Dīn 2009 Sharḥ li-l-ʿArbaʿīn al-Nawawīyya. Cairo: Dār al-Baṣāʾir.
- Turner, Bryan 1974 Weber and Islam. New York: Routledge
- Turner, Victor 1967 The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- al-ʿUmari, Nāḍiyya 1986 Al-Ijtihād fī al-Islām. Beirut: Muʿassasa al-Risāla.
- al-ʿUthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ 2002 Kitāb al-ʿIlm. Riyadh: Dar al-Thurayyā
- al-ʿUthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ 2003 Sharḥ al-ʿAqida al-Wāsiṭiyya. Cairo: Dār al-ʿAqida

- Udovitch, Abraham 1970 Theory and Practice of Islamic Law. Some Evidence from the Geniza. *Studia Islamica* 32: 289-303.
- Vargas, Manuel and Gideon Yaffe, eds. 2014 *Rational and Social Agency: The Philosophy of Michael Bratman*. New York: Oxford University Press.
- Vishanoff, David 2011 *The Formation of Islamic Hermeneutics*. New Haven, CT: American Oriental Society.
- von Benda-Beckmann, Franz 2009 Riding or Killing the Centaur? Reflections on the Identities of Legal Anthropology. In *Law and Anthropology*, edited by Michael Freeman and David Napier, 13-46. New York: Oxford University Press.
- Waardenburg, Jacques 2007 *Muslims as Actors. Islamic Meanings and Muslim interpretations in the Perspective of the Study of Religions*. Berlin: Walter de Gruyter.
- al-Wāḍiʿī, Muqbil bin Ḥādī 2005 *Radd ʿalā al-Qaraḍāwī: Ṣaḥʾāʾ Dār al-Āthar*.
- Wahbah, Ḥāfiẓ 2001 *Khamsūn ʿĀmm fī Jazīra al-ʿArab*. Cairo: Dār al-Āfāq al-ʿArabīyya.
- Ware, Rudolph 2014 *The Walking Quran. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Weber, Max 1946 [1915] *The Social Psychology of the World's Religions*. In *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

- Weber, Max 1975 *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*. Translated by Guy Oakes. New York: The Free Press.
- Weber, Max 1978 [1922] *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich. 2 Vols. Berkeley: University of California Press.
- Weber, Max 2000 [1930] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Routledge.
- Weiss, Bernard 1978 *Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād*. *The American Journal of Comparative Law* 26(2): 199-212.
- Weiss, Bernard 1998 *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press.
- Wittgenstein, Ludwig 1965 [1958] *The Blue and Brown Books*. New York: Harper & Row.
- Wittgenstein, Ludwig 1972 [1969] *On Certainty*. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. NY: Harper & Row.
- Wittgenstein, Ludwig 1999 [1922] *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by C. K. Ogden. With an Introduction by Bertrand Russell. NY: Dover.
- Wittgenstein, Ludwig 2001 [1953] *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- Woolard, Kathryn and Bambi Schieffelin 1994 *Language Ideology*. *Annual Review of Anthropology* 23: 55-82.

- Yunis Ali, Mohamed 2000 *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*. New York: Routledge.
- Zaman, Muhammad Qasim 2002 *The Ulama in Contemporary Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zaman, Muhammad Qasim 2012 *Modern Islamic Thought in a Radical Age*. New York: Cambridge University Press.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn 2007 *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. 4 Vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- al-Zarnūjī, Burhān al-Islām 2004 *Ta‘līm al-Muta‘allim Ṭariq al-Ta‘allum*. Khartoum: al-Dār al-Sūdāniyya li-l-Kutub.
- al-Zawāhirī, Muḥammad al-Aḥmadī 1904 *Al-‘ilm wa-l-‘Ulamā’ wa-Niẓām al-Ta‘līm*. Al-Maṭba‘a al-‘Umūmiyya bi-Ṭanṭā.
- Zebiri, Kate 1993 *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*. New York: Oxford University Press.
- Zeghal, Malika 1996 *Gardiens de l’Islam: les oulemas d’Al Azhar dans l’Egypte contemporaine*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Zeghal, Malika 1999 *Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)*. *International Journal of Middle East Studies* 31(3): 371-399.
- Zeghal, Malika 2007 *The Recentring of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt*. In *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, edited by Robert Hefner and Muhammad Qasim Zaman, 107-130. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Zigon, Jarrett 2008 *Morality: An Anthropological Perspective*. New York: Berg.
- Zubaida, Sami 1990 Exhibitions of Power. *Economy and Society* 19(3): 359-375.
- Zubaida, Sami 2003 *Law and Power in the Islamic World*. New York: I. B. Tauris.
- al-Zuhaylī, Wahba 2006 *Uṣūl al-Fiqh al-Islamī*. 2 Vols. Damascus: Dār al-Fikr.
- Zysow, Aron 2013 [1984] *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Atlanta, GA: Lockwood Press.





مؤسسة كركي

KARAKY PRINTING PRESS

Kraitem - Beirut - Lebanon

Telefax: +961 1 862500

E-mail: print@karaky.com



ISO 9001

يقدم هذا الكتاب منظوراً مركباً للنظر في النظم العقلية والسلوكية للأحكام الشرعية داخل أوساط التعليم الديني الإسلامي. حالة الأهر في مصر بالتحديد، فيجمع المؤلف بين نظريتين الأولى «نظرية الممارسة» بوصفها نظرية كاشفة للمسافة بين الحكم الشرعي ولحظة التماثل السلوكي له. سواء كانت هذه المسافة بين النص والشيخ، أو بين الشيخ والمتلقي عنه. أما النظرية الثانية فهي «نظرية الهرمونيوطيقا» التي تقدم طريقة لمعرفة كيف يكشف المأكل عن مكنون العقول. سواء كانت هذه المأكل تُشاهد مباشرة أو تُروى في النصوص والكتب.

تركز أطروحة الكتاب على اختيار الأدوات التحليلية التي يقترحها المؤلف على حالة التعليم العالي الإسلامي في مصر الحديثة، وبشكل المؤلف على الجانبين الرسمي والتقليدي لتعميق النظر في بنية عملية النظم والتفكير للمضمون المعرفي الديني في هذه الفحوص. ويرواح المؤلف بين العرض التاريخي لطبيعة الدرس الفقهية في حقبة ما قبل الحداثة الذي أسماه «التعليم الإسلامي التقليدي»، وبين المصاحبة التحليلية لمختلف الدروس الفقهية بعد وصول الحداثة إلى مصر. وكان تحليل المؤلف لهذه المصاحبة أنه أراد أن يتفحص بعض الاتجاهات التحليلية التي تصور حالة الدرس الفقهية ما قبل الحداثي بأنها جامدة وراكدة وخائبة من التفاعل مع مستجدات الواقع.

**آريا نكيسا:** أستاذ الدراسات الإسلامية والأنثروبولوجيا المساعد في جامعة واشنطن سانت لويس، وحاصل على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد. يوظف نكيسا في أبحاثه المصاحبة الأنثروبولوجية والتاريخية ويركز على الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا وأجزاء العديد من البحوث الميدانية المكثفة في مصر وإندونيسيا وماليزيا. ويركز على الكيفية التي يمكن أن تقدم بها الأطر النظرية المتنوعة تأملات جديدة في دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية.

ISBN 978-814-470-365-5



9 786144 700365

السعر 25 دولاراً أمريكياً و 100 ريالاً